

Karl Heinrich Heydenreichs
ordentl. öffentl. Prof. der Philosophie in Leipzig,

P r o p a e d e v t i c k
der
Moralphilosophie
nach Grundsätzen
der
r e i n e n V e r n u n f t.

Zweyter Theil.

L e i p z i g,
in der Weygandfchen Buchhandlung

£ 7 9 4.

Karl Heinrich Heynrichs
1794

Mathematische

Handbuch

von

Carl Friedrich

Leipzig
in der Weidmannschen Buchhandlung

1794

V o r r e d e,

enthaltend Versuche, einige der wichtigsten Einwürfe gegen die im dritten und vierten Abschnitte des ersten Theils entwickelten Prinzipien der Moralität zu heben.

Die Kantische Darstellung der moralischen Prinzipien beruht auf einer so scharfen Analyse des Vermögens der praktischen Vernunft und einer so feinen Scheidung der von ihm herrührenden Bestimmungsgründe des Willens von jenen, welche aus dem selbstischen Triebe nach Vergnügen entspringen; dass es kein Wunder ist, wenn es Vielen zu schwer fällt, sie zu fassen, und sich von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Sie musste in dem Zeitpunkte, in welchem sie dem Publikum mitgetheilt wurde, um so mehr Aufsehen, und so scharferen Widerspruch erregen, da gerade damals der Synkretismus, eine der Kantischen so ganz entgegengesetzte Art zu philosophiren, das allgemein verbreitetste und beliebteste System der Moralphilosophie in Deutschland war.

Die Einwürfe, welche man den Prinzipien der sittlichen Philosophie Kants entgegengestellt hat, sind von ungleichem Werthe. Viele derselben ruhen auf so groben Misverständnissen, oder verrathen so unzweydeutig eine unwürdige Verdrehungssucht, dass

sie keine ernste Widerlegung verdienen. Andre folgen so natürlich aus denen mit der Verständniß der Grundsätze verknüpften Schwierigkeiten, und sind für die Hebung derselben so wichtig und lehrreich, daß eine genauere Beurtheilung davon nicht ohne Grund in einer Einleitung in die Moralphilosophie gesucht werden dürfte. Ich nehme daher Gelegenheit, in gegenwärtiger Vorrede diejenigen derselben, die mir die wichtigsten scheinen, darzustellen, und unpartheyisch zu prüfen. Da ich hierbey nur dem Interesse der Wahrheit folge; so glaube ich mich berechtigt, auch allen Anschein des Polemikers zu vermeiden, und entwickele die Einwürfe nach ihrem wahren Verhältnisse zu den Kantischen Behauptungen, ohne besondere Rücksicht auf die Schriften derer Männer, von denen sie herrühren. Ist es mir nicht mislungen, mich auf den Gesichtspunkt derselben zu versetzen, und in ihren Geist einzudringen, so werde ich mich des Vorwurfs nicht schuldig machen, ihre Ideen nicht vollständig oder stark genug dargestellt zu haben. *)

*) Auch sind nicht alle folgende Einwürfe aus Büchern gezogen. Mehrere sind mir von interessanten Männern in Gesprächen oder Briefen mitgetheilt worden.

„Der höchste formale Grundsatz aller Sittenphilosophie, nach Kant, soll lediglich aus der Form der Vernunft hergeleitet seyn, also, ohne alle Hinsicht auf Erfahrung, a priori feststehen. Allein in ihm wird vorausgesetzt, daß es mehrere vernünftige Wesen gebe, von so gleichem Vernunftvermögen, daß unter ihnen Gesetze allgemein gelten können. Dieses kann uns bloß Erfahrung sagen; mithin ist das Kantische Prinzip kein Prinzip a priori, sondern setzt Erfahrung voraus.“

Allerdings kann uns nur die Erfahrung in den Stand setzen, uns vom Daseyn anderer vernünftiger Wesen außer uns zu überzeugen. Allein diese auf empirischen Gründen beruhende Ueberzeugung ist keine Bedingung des Daseyns und der Gültigkeit des formalen praktischen Vernunftgesetzes. In diesem kommt bloß die Idee von allen vernünftigen Wesen vor, und nur diese ist für die Gültigkeit desselben nothwendig. Es fragt sich nicht, ob wirklich solche außer uns seyen; vielmehr wird ohne Rücksicht darauf behauptet, ein vernünftiges Wesen solle, um in Einstimmigkeit mit sich selbst

seine

feine Freyheit zu brauchen, jederzeit seine Maxime auf die Idee eines Ganzen der vernünftigen Wesen beziehen, um ihre Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze zu erprüfen. Um aber diese Idee zu besitzen, bedarf es der Beyhülfe keiner Erfahrung; Verstand und Vernunft bilden sie aus ihren eignen Mitteln. Ein Mensch, welcher gleich mit seiner Geburt auf eine menschenleeren Insel ausgesetzt worden wäre, und nie Wesen seiner Art gesehen hatte, könnte und müßte dennoch mit der Entwicklung seines Verstandes und seiner Vernunft auf die Idee anderer und aller vernünftiger Wesen gerathen, als zu welcher Idee er nichts weiter bedürfte, als der vervielfältigten Setzung der Idee seiner eignen vernünftigen Natur. Wir können noch weiter gehen, um die Nichtigkeit des angeführten Einwurfs zu fassen. In dem höchsten formalen Sittengesetze wird das vernünftige Wesen blos als vernünftiges gedacht, ohne die Vorstellung einer sinnlichen Natur hinzuzufügen, die ihm neben der vernünftigen etwa zukommen möge; das höchste formale Sittengesetz gilt daher für alle vernünftige Wesen, für Menschen, in wiefern sie diese sind. *) Die Idee eines daseyenden rein-

ver-

*) Die Strenge, mit welcher Kant darauf dringt, den Grundsatz aller Pflicht nicht aus der besondern

der

vernünftigen Wesens außer uns, aber kann keine Erfahrung geben, da in der Sphäre der für uns erkennbaren Dinge kein solches Statt findet.

Allein wenn wir auch zugeben müßten, der durch Erfahrung veranlaßte Begriff außer uns daseyender vernünftiger Wesen werde in dem von Kant aufgestellten obersten Sittengesetze gebraucht; (welches doch, dem Vorigen zufolge,

der Beschaffenheit der menschlichen Natur abzuleiten, hat Vielen übertrieben geschienen. Am nachdrücklichsten hat er sich darüber erklärt in seiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 59. 60. „Pflicht soll praktisch unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre.“

ge, nicht zugegeben werden kann,) so würde daraus keinesweges folgen, daß das Gesetz, als Gesetz, nicht ursprünglich und von der Erfahrung unabhängig sey. Die Form seines Gebiethens wäre dessen ungeachtet in der reinen Vernunft gegründet, und nur durch sie bestimmt.

II.

„Es ist nicht erwiesen, daß, nicht vielleicht
 „das von Kant aufgestellte, und nach ihm von
 „Mehrern angenommene moralische Gesetz nur
 „ein verfeinerter Ausdruck des in der größten
 „möglichen Allgemeinheit gefassten Inhalts der
 „Regeln der höhern Klugheit sey, und sich un-
 „sere Vernunft selbst täulche, wenn sie glaubt,
 „es sey von der Selbstliebe, seinem Ursprunge
 „nach, ganz unabhängig, da nur sein Zusam-
 „menhang mit der Selbstliebe etwas entfernt
 „und versteckt ist. Eben des Letztern wegen
 „treffen die Ausprüche des gemeinen Menschen-
 „verstandes mit den Grundsätzen der Kantischen
 „Moralphilosophie zusammen, weil der gemei-
 „ne Menschenverstand jenen Zusammenhang
 „zu verfolgen, nicht fähig ist, und Kant ihn so-
 „gleich, jedoch ohne Erweis, leugnet. Selbst
 „das Geständnis Kants, daß kein Mensch je mit
 „Gewissheit überzeugt seyn könne, nur nach
 „dem Gesetze der reinen Vernunft gehandelt zu
 „haben, scheint den Einwurf nicht wenig zu
 „begründen.“

Wenn

Wenn das oberste Sittengesetz, nach dem Kantischen Systeme, nur ein verfeinerter Ausdruck des in der grössten möglichen Allgemeinheit gefassten Inhalts der Regeln der höhern Klugheit wäre, so könnte es nicht möglich seyn, dasselbe mit Wahrheit aus der bloßen Form des Vernunftvermögens herzuleiten, vielmehr müsste dieß nur durch eine Sophisterey geschehen, welche man zu eines Jeden Ueberzeugung mit Evidenz enthüllen könnte. Allein allerdings laßt sich das oberste Sittengesetz aus der bloßen Form des Vernunftvermögens herleiten, ohne daß man sich einer Spitzfindigkeit schuldig mache, wie ich denn glaube, daß es nur auf solche Weise im dritten Abschnitte des ersten Bandes geschehen ist.

Was die Uebereinstimmung der Ausprüche des gemeinen Menschenverstandes mit den Prinzipien der Kantischen Moralphilosophie betrifft, so dürfte man die im Einwurfe versuchte Erklärung davon mit gutem Grunde sophistisch nennen. Die Ausprüche des gemeinen Menschenverstandes über freye Handlungen wären ganz widersinnig, wenn sie sich auf nichts gründeten, als auf den Trieb nach Vergnügen und Glückseligkeit, ja es läßt sich beweisen, daß sie ganz unmöglich wären, wenn dieser Trieb in der Natur

tur

tur des Menschen die Allein- und Oberherrschaft hätte. Kant lieferte mit seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten, und Kritik der praktischen Vernunft, den Kommentar über jene Aussprüche, so daß er wirklich bewies, die Aussprüche der gemeinen Menschenvernunft über Sittlichkeit seyen im Bewusstseyn der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft gegründet, unabhängig ihrem Inhalte und ihrer Gültigkeit nach, vom Triebe der Selbstliebe.

Aus dem Geständnisse Kants, daß kein Mensch je mit Gewissheit überzeugt seyn könne, in einem Falle nur nach dem Gesetze der reinen Vernunft gehandelt zu haben, folgt gar nichts gegen die Wahrheit dieses Gesetzes selbst, welches, als Gesetz, unwandelbar feststeht, gesetzt auch, es würde von keinem Menschen ausgeübt.

III.

„Um den Grund und Ursprung des Kantischen obersten Sittengesetzes aus dem reinen Vermögen der praktischen Vernunft herzuleiten, müßte man unstreitig fähig seyn, diese Vernunft selbst zu erkennen, und zwar sie zu erkennen, wie sie an sich ist, nach ihrem wahren Verhältnisse zu den übrigen Vermögen des
„Men-

„Menschen, und der Natur der Dinge überhaupt.
 „Allein, nach den Behauptungen der Kantischen
 „Philosophie ist eine Erkenntniß der Vernunft
 „selbst, für uns nicht möglich, nicht möglich ei-
 „ne Erkenntniß ihres Verhältnisses zu den übrige-
 „gen Vermögen des Menschen und der Natur
 „der Dinge überhaupt. Es kann also in Bezie-
 „hung auf den Grund und Ursprung des Kanti-
 „schen obersten Sittengesetzes aus dem reinen
 „Vermögen der praktischen Vernunft nichts mit
 „Gewissheit entschieden werden.“

Die praktische Vernunft, als Kraft, ist
 bloß die Idee des Grundes der Wirklichkeit der
 höchsten formalen Gesetze für die Freyheit, ei-
 nes Grundes, welcher außer dem Kreise mögli-
 cher Erkenntniß für uns liegt. Wir erkennen
 bloß das Vermögen der praktischen Vernunft,
 dieß erkennen wir aber auch, wie es an sich
 ist, denn es ist nichts anders, als die nothwendi-
 ge unveränderliche Form der durch höchste Ge-
 setze bestimmten Handlungen der Freyheit. Mit
 Recht schliessen wir von dem erkannten Daseyn
 eines Vermögens auf das (nicht zu erkennende)
 Daseyn einer Kraft, in der es gegründet ist.

Wie sich die Kraft: praktische Vernunft
 zu den übrigen Kräften des Menschen, und die
 Natur

Natur der Dinge an sich verhalte, wissen wir freylich nicht, haben aber auch nur nöthig, das Verhältniß des Vermögens jener Kraft zu dem Vermögen des freyen Willens zu kennen; und wenn wir fähig sind, zu wissen, daß wir Wollungen hervorbringen können, denen wir die Form jenes Vermögens ertheilten, so ist diese Einsicht vollkommen zureichend, um uns von dieser Seite zu befriedigen, wenn unsre Forderungen nicht an Vermessenheit gränzen. Erkenntniß der Natur der Dinge an sich ist gar nicht gedenkbar, und durch Erkenntniß des Verhältnisses der Kraft der praktischen Vernunft zu denen von ihr verschiedenen Dingen kann unsre Erkenntniß ihres Vermögens und ihrer Gesetze nicht erweitert werden.

IV.

„Diejenige Nothwendigkeit, welche dem Anschein nach den sittlichen Gesetzen der reinen Vernunft anhängt, kann ja wohl täuschen, und von den erfahrenen Verhältnissen der Dinge zu unsern Trieben, Begierden und Verhältnissen herrühren.“

Wenn diejenige Nothwendigkeit, welche mit der Vorstellung des höchsten Sittengesetzes der reinen Vernunft verknüpft ist, durch wahrgenomme-

nommene Verhältnisse der Dinge zu unsern Begierden entstände, a) so wäre es nicht möglich, dasselbe und den Grund seiner Nothwendigkeit aus der Form des Vernunftvermögens selbst herzuleiten, ohne in eine Unwahrheit zu verfallen, die sich auf leichte Weise in ihrer Blöße darstellen liesse; allein, wie die That zeigt, so müsste man das ganze Wesen der Vernunft leugnen, wenn man ihre sittliche Gesetzgebung nicht in ihrer Reinheit und Selbständigkeit anerkennte; b) die Unbedingtheit, Uneingeschränktheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche es mit sich führt, wäre etwas erweislich widersinniges, indem aus einigen oder vielen, immer zufälligen Erfahrungen von Verhältnissen der Dinge zu unsern Begierden kein praktischer Satz von einer solchen Gültigkeit gefolgert werden könnte.

IV.

„Es giebt gar keine reine Vernunft, vielmehr zeigt die Zergliederung selbst der höchsten Begriffe derselben, und die ganze Geschichte der Entwicklung unserer geistigen Fähigkeiten, dass die abgezogensten, und dem Anschein nach ganz reinen Ideen, doch nichts weiter sind, als verarbeitete, ausgebildete, verglichen, in einander geknüpfte Erfahrungen. Es giebt demnach auch keine reine praktische Vernunft,

„nunft, kein von der Erfahrung unabhängiges
 „Gesetz derselben.“ — „Ist denn, fragt Hr. Titel:*)
 überall Menschenvernunft so reine Vernunft?
 (wie es K. voraussetzt) Und wenn sie es nicht ist,
 was wollen wir denn aus reiner Vernunft ent-
 scheiden? Man hat die verschiedenen Seelenpo-
 tenzen mit besondern Namen bezeichnet, um
 die verschiedenen Fortgänge ihrer Operationen
 dadurch merkbar zu machen. Im Natursystem
 sind alle diese Potenzen aufs innigste zusammen-
 geflochten. Eines leitet zu dem andern fort:
 von dem ersten rohen Eindruck, den die Seele
 empfängt, bis zu dem ihr erreichbaren Grade
 der Ausbildung. Vermittelt der Sinnen sam-
 melt die Seele zuerst einzelne Bilder und Impres-
 sionen, die Phantasie schaffet sie durch mancher-
 ley Mischungen in verschiedene Gestalten und
 Formen. Der Verstand hebt die wichtigern her-
 aus, verdeutlichtet, ordnet, die Urtheilskraft
 spürt den Verhältnissen nach, vergleicht, son-
 dert das Misstimmige — und verbindet das
 Schickliche. Die Vernunft knüpft ganze sol-
 che Reihen von Begriffen an einander. Nur stu-
 fenweise Erhebung der Seele! Fortschreitende,
 weiter geführte Operation! Aber wo fänge sie
 an? Von den Sinnen. Ohne den ersten Stoff
 von den Sinnen empfangen zu haben, würde mit
 Vernunft auch keine praktische Vernunft eins

*) In f. Schrift: Ueber Herrn Kants Moralreform.

eins das ganze Geschäft des Denkens stille stehen. Von dieser untersten Stufe mußte die Seele bis zu der obersten, durch den in der Natur ihr vorgezeichneten Gang hinaufsteigen. Aus Erfahrungszeug bilden sich durch Verarbeitung und Fortführung ihre höchsten und würdigsten Begriffe. Diese fortführende und verarbeitende Kraft ist Vernunft. Die so verarbeiteten, ausgebildeten, verglichenen, in einander geknüpften Erfahrungen machen den ganzen Umfang und die Masse vernünftiger Kenntniß aus. Wer noch einigen Zweifel hieran haben könnte, der frage die Menschengeschichte. Reine, nicht von Erfahrung ausgeführte, ganz von aller Erfahrung unabhängige Vernunft, ist keine Menschenvernunft. Alle Abstrakta müssen endlich, wie weit auch immer diese Zurückführung reichen mag, nun doch in Elementarbegriffe auflösbar seyn, die auf Erfahrung beruhen. Und jedes Abstrakt, das nicht auf diesem Boden erzeugt wurde, ist Chimäre. Vernunft -- ist doch keine isolirte, von der übrigen Menschennatur so abgeschnittene Provinz, daß man ihre Begriffe aus allem Zusammenhang mit den übrigen herausheben darf. Stetigkeit herrscht im Menschen, wie in der ganzen übrigen Natur. Vom Empfinden geht es zum Denken: von Erfahrung zu Vernunft. Vernunftbegriff ist nur erhöhter Empfindungs-

dungsbegriff. Mittelbar nehmen die Vernunftbegriffe ihren Ursprung doch immer auch aus Erfahrung. Allerdings müssen nun auch die Begriffe von Pflicht und Sittlichkeit (mit oder ohne Beziehung auf Glückseligkeit) wie alle unsre Begriffe, zuletzt in Erfahrung zurückgehen. Und warum sollen sie es nicht? „Weil man kein einziges Beyspiel einer ganz streng und eigentlich aus Pflicht geschehenen Handlung mit völliger Gewissheit aufzustellen vermag.“ Vorerst ist ja aber nur die Rede von dem Begriff, wie er entsteht, noch nicht von der Realität und Wirklichkeit. Durch willkührliche Kombination einzelner, aus der Erfahrung gezogener Begriffe, kann ein Kompositum sich formen, das überall in der Wirklichkeit nirgends zu finden ist. Ein solcher Begriff löset sich aber nun doch bey der Dekomposition, seinen Bestandtheilen nach, in Erfahrung auf. — Und wenn ein Mensch schon nicht mit Gewissheit von dem andern wissen kann, nach was für Beweggründen er gehandelt habe — ob er genau und streng durch die Vorstellung von Recht und die Liebe zum Gesetz zu solcher Handlung bewogen worden sey; so kann er es doch, bey unterhaltener Reflexion, von sich selbst bestimmen. Aus eigener Erfahrung kann also doch der Mensch nun schon den Begriff von Pflicht erhalten. „Auch dieß kann er
 „nicht,

„nicht,“ sagt Herr K. Und warum? „Weil der Mensch von keiner einzigen seiner eigenen Handlungen mit Gewissheit sagen kann, daß er sie aus reiner Pflicht gethan, d. h. daß nicht irgend ein Antrieb der Selbstliebe, oder eine Aussicht auf eigenes Wohlseyn und Zuträglichkeit, wenigstens im Verborgenen mitgewirkt.“ Sehr richtig gesagt! Ohne eine Aussicht auf Wohlseyn und Zuträglichkeit kann der Mensch überall nicht handeln. Soll darum aber etwas aufhören, Pflicht zu seyn, nicht mehr aus Pflicht geschehen seyn? weil es geschehe, Wohlseyn zu gründen, und zu befördern. Diefs würde nicht weniger heißen, als die ganze Naturökonomie des Menschen zerrütten.“

In diesem Einwurfe werden die Gründe der philosophischen Empiriker gegen alle reine Vorstellung angewendet auf die Vorstellung sittlicher Vernunftgesetze.

1. Die philosophischen Empiriker haben insofern Recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewusstseyn gelangt, und man die veranlassenden Ursachen der Entwicklung aller unserer, selbst unserer reinen Begriffe in Empfindungen der äußern und des innern Sinnes suchen muß. Diefs leugnet aber auch der Ver-

theidiger der durch Vernunftkritik entdeckten und bewährten reinen Philosophie nicht, stellt vielmehr selbst die Geschichte der Entwicklung unserer reinen Begriffe in der empirischen Seelenlehre dar. Auch des moralischen Gesetzes und der davon abhängenden Begriffe werden wir uns nur erst bewusst, wenn Verhältnisse von Dingen der wirklichen Welt uns zum Handeln auffordern, Verhältnisse, welche allezeit einen Bezug auf unsere Glückseligkeit haben, mit unsern Trieben, Neigungen und Bedürfnissen zusammenhängen.

2. Allein, daraus, daß ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewusstseyn gelangt, folgt nicht, daß alle unsere Begriffe aus Erfahrung entstehen, daraus, daß wir die veranlassenden Ursachen der Entwicklung aller unserer, selbst unserer reinen Begriffe in Empfindungen der äussern und des innern Sinnes suchen müssen, folgt nicht, daß sie alle nach Stoff und Form aus diesen Empfindungen entstehen. Und, wenn das moralische Gesetz mit denen davon abhängenden Begriffen erst dann in unserm Bewusstseyn hervortritt, wenn gegebene Fälle der wirklichen Welt uns zum Handeln auffordern, so würde man nur fälschlich folgern, daß sein Inhalt und seine Form aus diesen Fällen geschöpft sey.

Sobald

Sobald man, unterstützt von dieser Einsicht, das Raisonement des Empirikers betrachtet, muß man auch sogleich von der Inkonsequenz desselben überzeugt werden. Denn, wie umständlich, reichhaltig und fein er auch die in der Erfahrung liegenden veranlassenden Ursachen der reinen Begriffe entwickelt, so reicht doch diese Geschichte nicht zu, um das Daseyn und Wesen dieser Begriffe begreiflich zu machen. Niemand würde dadurch getäuscht werden: 1) wenn jedermann sich die reinen Begriffe in ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorstellte; 2) wenn nicht Viele die nur durch diese Begriffe mögliche Form unserer Vorstellungen, in die Dinge an sich, und den von den Sinnen zu überliefernden Stoff hinein legten; 3) wenn nicht Viele der Grundbedingungen aller Erkenntniß ganz unkundig wären, und so wenig aus einander gesetzte Begriffe von dem hätten, was zu aller Erkenntniß gegeben seyn, und dem, was zu aller Erkenntniß (von dem erkennenden Wesen aus seinem Vermögen) hervorgebracht seyn muß.

3) Alle Empfindung, sey es durch die äußern Sinnen, oder den innern Sinn, kann zu einem Erkenntniß nichts liefern als den Stoff; keine Empfindung kann Form geben. Alle Form
 B 2 unserer

unserer Erkenntnisse also muß in unserm Vermögen selbst ursprünglich gegründet seyn. Nun giebt es auch in dem Gemüthe aller Menschen Vorstellungen, durch die nichts vorgestellt wird, als Form, verbunden mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit; d. h. mit dem Bewusstseyn, daß nach ihnen gegebene Stoffe zur Erkenntnis und zwar von Allen auf gleiche Weise gebildet werden müssen. Diese Begriffe aus Erfahrung abzuleiten, ist unmöglich; auch hat es kein Empirist anders, als dem Scheine nach, gethan.

Die Behauptung des Empiristen, daß man durch die Auflösung aller reinen Begriffe auf Empfindungen, als deren alleinige Elemente, geführt werde, ist erweislich unwahr. Dagegen erhellet, daß, wenn man die solchen reinen Begriffen gesetzmäßig oder zufällig beygefallten Empfindungsvorstellungen absondert, eine Vorstellung übrig bleibt, welche so wenig aus Erfahrung entstehen kann, daß sie vielmehr da-seyn und gleichsam zum Grunde liegen muß, damit gesetzmäßiger Zusammenhang der Empfindungsvorstellungen möglich werde. Man stelle die Operation mit dem Begriffe der Ursache, der Möglichkeit u. a. an. *) Diese Begriffe führen

*) Es wäre gewiß ein sehr nützliches Geschäft, wenn
ein

führen sehr natürlich im Gemüthe eine unabsehbare Menge gehabter Empfindungsvorstellungen mit sich, ja die Phantasie wird bey der allgemeinen Vorstellung jener Begriffe, Verknüpfungen von Empfindungsvorstellungen hervorziehen, die den Begriff der Ursache, oder der Möglichkeit in sich zu enthalten scheinen. Allein man wird jene Empfindungsvorstellungen wegdenken können, ohne dass der Begriff wegfalle, welcher vielmehr in seiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zurückbleibt, und von diesen Verknüpfungen von Empfindungsvorstellungen, die die reinen Begriffe in sich zu befaßen scheinen, wird man finden, dass die in ihnen Statt habende Verknüpfung die reinen Begriffe voraus setzt.

4. Bey den reinen Begriffen des theoretischen Erkenntnisvermögens leuchtet es schon hinlänglich ein, dass sie nicht blos etwa verarbeitete Empfindungsvorstellungen seyn können. In Hinsicht auf das moralische Gesetz und die davon abhängen-

ein Weltweiser, der mit den Grundsätzen der Vernunftkritik hinlänglich bekannt wäre, Lockens Werk über den menschlichen Verstand bearbeitete, um das Unzureichende und Widersprechende des Empirismus durch pünktliche Verfolgung und Prüfung der Ideen jenes grossen Weltweisen, ausführlich und evident darzuthun.

hängigen Begriffe gränzt es (ich kann nicht gelinder sprechen) an Widersinn, anzunehmen, daß ihr Stoff von Erfahrungen der äußern oder des innern Sinnes herrühre, und daß man sie in Empfindungsvorstellungen auflösen könne. Das moralische Gesetz bestimmt keinesweges die Natur und den Zusammenhang dessen, was seyn kann, ist, seyn muß, sondern den Charakter dessen, was durch die Freyheit vernünftiger Wesen geschehen soll, im Betreff des absoluten Werthes ihrer Willensbestimmungen. Es bestimmt denselben: a) für alle vernünftige Wesen, ohne Unterschied, für die Menschen, in wiefern sie dieß sind; b) ohne Hinsicht auf äußere Zwecke, und die Wirkungen, welche eine Willensbestimmung, die in That übergeht, in der wirklichen Welt haben mag; c) ohne Rücksicht auf den gewöhnlichen Weltlauf, und die gemeine Handlungsweise der meisten Menschen, so daß, wenn auch Menschen nie nach dem Gesetze gehandelt hätten, es doch darum nicht minder bey seinem Gebote bliebe; d) ohne alle Einschränkung und Nachlaß; e) unter Voraussetzung und unbedingter Aufforderung der Freyheit, eines Vermögens, welches sich uns keinesweges durch den innern Sinn zur unmittelbaren Erkenntniß darstellt.

Wenn

Wenn der Empirist begränzt, oder verirrt, oder hartnäckig genug ist, um dem Beweise des moralischen Gesetzes aus der Form der Vernunft, so wie ihn die Kantische Philosophie führet, das Recht auf seine Ueberzeugung zu versagen; so mache er doch wenigstens den Versuch, die Idee dieses Gesetzes aus der Erfahrung abzuleiten, und in Empfindungsvorstellungen aufzulösen. Denn gesetzt auch, dasselbe wäre bloß ein willkührliches Werk der Spekulation, durch Abstraktion aus Datis der Erfahrung gebildet, so müßten sich doch unstreitig diese Data, müßte sich die Art und Weise zeigen lassen, wie aus denselben jene Idee gebildet werden konnte. Allein der Erfolg wird unausbleiblich lehren, daß es eben so unmöglich ist, das Daseyn und Wesen des moralischen Gesetzes nach dieser Methode zu erklären, als es unmöglich ist, irgend eine Idee der reinen theoretischen Vernunft durch dieselbe ihrem Ursprunge, Form und Inhalte nach begreiflich zu machen. Erfahrung kann nirgends Data geben, um das moralische Gesetz daraus zu bilden.

Wollte der Empirist erwiedern, „daß freylich gesetzmässig und bündig bearbeitete Data der Erfahrung zu diesem Gesetze nicht hin-
führen, daß es ein chimärisches Produkt sey, welches nur durch Misbrauch der Datorum der
Erfah-

Erfahrung, durch trügerische Verallgemeinerung und Folgerung, gegen die Gesetze des Denkvermögens, in dieser scheinbaren Form von Unbedingtheit, Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Reinheit, aufgestellt werden könne, daß eben die Unmöglichkeit, hinreichende Data der Erfahrung aufzuzeigen, aus welchen dieses Gesetz gesetzmässig und bündig gebildet seyn könnte, beweise, daß es nur auf Misbrauch und falscher Behandlung von Datis der Erfahrung beruht, und daß es nur dann erst auf seinen wahren Ursprung und seine Quelle hinweise, wenn man es in seinem wahren (obwohl von Kant sorgfältig verbor- genen) Zusammenhange mit dem Triebe nach eigener Glückseligkeit, und dem Interesse für fremde Glückseligkeit betrachtet; „so ergeben an ihn mit vollkommenem Recht folgende For- derungen: a) daß er zeige, es gebe keine prak- tische Vernunft, d. h. wir seyen nicht durch ei- ne gewisse Klasse homogener und sich gesetz- mässig gleich bleibender Thätigkeiten unsers Subjekts gezwungen, dieses Vermögen anzuer- kennen, (in dem Th. I. §. 12. bestimmten Be- griffe eines Vermögens;) b) daß er zeige, es gebe keine reine praktische Vernunft, d. h. wir seyen nicht durch eine gewisse Klasse homogener und sich gesetzmässig gleich bleibender Thätig- keiten unsers Subjekts gezwungen, anzuerken- nen, daß dieses Vermögen, unabhängig von je- dem

dem andern, in sich selbst ein höchstes Gesetz enthalte, welches mit Nothwendigkeit über die Selbstbestimmung durch Freyheit entscheidet; c) dieses Gesetz sey nicht dasjenige, welches der Urheber der kritischen Philosophie aufgestellt hat; d) es könne, außer Zusammenhang mit dem Triebe nach eigener Glückseligkeit, und dem Interesse für fremde Glückseligkeit betrachtet, keinen bestimmten Sinn und keine volle Gültigkeit haben; e) daß er den von ihm vorgegebenen Zusammenhang jenes Gesetzes mit dem Triebe nach eigener Glückseligkeit, und dem Interesse für fremde Glückseligkeit zeige, ohne etwas Widersinniges darinn aufzunehmen, und zugleich darthue, wie aus dem Triebe nach eigener Glückseligkeit und dem Interesse für fremde Glückseligkeit durch Data der Erfahrung ein nothwendiges und allgemeines Gesetz (denn ein solches muß es doch seyn) gebildet werden könne.

V.

„Man muß, um nach dem von Kant aufgestellten Sittengesetze zu entscheiden, doch jederzeit zu Erfahrungserkenntnissen seine Zuflucht nehmen, welche die subjektiven Eigenschaften und Bedingungen der menschlichen Natur, das Verhältniß der Dinge zu den Bedürfnissen,

nissen, Trieben, und der Glückseligkeit der Menschen, die Verhältnisse der Menschen selbst gegen einander im außer gesellschaftlichen und im gesellschaftlichen Zustande betreffen. Nicht genug, daß das Gesetz uns gebietet, nur Maximen zu befolgen, von denen wir wollen können, daß sie allgemeine Gesetze werden, wir müssen auch bestimmte Gründe und Kriterien bekommen, um darnach einzusehen, welche Maximen wir als allgemeine Gesetze wollen können. Solche Gründe und Kriterien aber liegen nur in der Sphäre der Erfahrung.“

Dieser Einwurf beruht ganz auf einem Mißverständnisse des von Kant aufgestellten obersten Sittengesetzes. Wenn dieses Gesetz gebietet, nur nach solchen Maximen zu handeln, die wir auch zugleich als allgemeine Gesetze wollen können, so beruht diese Möglichkeit nicht auf einer Hinsicht auf die physische Erhaltung und Wohlfahrt der übrigen Menschen und unsrer selbst, sondern lediglich auf der Hinsicht auf die innere Uebereinstimmung des vernünftigen Wesens mit sich selbst. Unstreitig ist es ein großer Unterschied, ob ich frage: a) ob eine Maxime, als allgemeines Gesetz gedacht, den Grundgesetzen eines vernünftigen Wesens widerstreite; oder b) ob, wenn eine Maxime als allgemeines Gesetz gedacht würde, man sich zugleich denken könne,

könne, daß seine und der übrigen Menschen Wohlfahrt bestehe. Die erste Frage enthält das Kriterium des sittlichen Werthes, die zweyte das Kriterium der Tauglichkeit einer Handlung für den Zweck der Glückseligkeit; die erste ist von der letzten wesentlich verschieden, und erfordert eine Beantwortung, die von der letztern ganz unabhängig ist. Wenn das oberste Sittengesetz, nach Kant, gebietet, man solle nur Maximen befolgen, die man als allgemeine Gesetze wollen könne, so gebietet es keinesweges, bey seiner Selbstbestimmung im Handeln darauf zu sehen, daß der Mensch und die Menschheit nach ihren physischen Bedürfnissen und Zwecken bestehen könne, (wovon erst in der moralischen Klugheitslehre die Rede seyn kann) sondern darauf, daß es nicht den höchsten Gesetzen der Vernunft nach ihrem Verhältnisse zur Freyheit widerspreche, die Maxime, die man befolgt, als allgemeines Gesetz zu denken, oder zu wollen. Unterwerfen wir also der Kritik nach diesem Kriterium die Maxime: „ich darf jedes Versprechen willkührlich zurücknehmen, wenn es mein Vortheil fordert, und ich allen möglichen Schaden durch Klugheit vermeiden kann,“ so fragt sich nicht, ob, wenn diese Maxime allgemeines Gesetz würde, das Wohl der Einzelnen und des
 Ganzen

Ganzen bestehen könnte; sondern: ob ein vernünftiges Wesen nicht in innern Widerspruch mit sich selbst gerieth, wenn es dieselbe als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen dächte, oder wollte, ob es nicht da zugleich bejahen und verneinen müßte. Niemand kann erweisen, daß die Menschheit nicht bestehen könnte, wenn jene Maxime allgemeines Gesetz würde, vielmehr läßt sich dathun, daß die Menschheit bey derselben, als allgemeiner Regel, obwohl minder bequem und ruhig, doch gewiß bestehen könnte. Allein das kann apodiktisch bewiesen werden, daß ein vernünftiges Wesen, blos in Hinsicht auf die Gesetze seiner Vernunft, nach ihrer Beziehung auf Freyheit, in Widerspruch mit sich selbst gerieth, wenn es jene Maxime als allgemeines Gesetz auch nur denken wollte.

Es ist also offenbar falsch, daß man, um das von Kant aufgestellte oberste Sittengesetz in gegebenen Fällen anzuwenden, die Entscheidungsgründe von der Erfahrung hernehmen müßte, denn durch diese wird sich immer nur beurtheilen lassen, ob man eine Maxime als allgemeines Gesetz ohne Nachtheil für die Einzelnen und das Ganze denken oder wollen könne, worauf es bey der Entscheidung über die bloße absolute Güte der Maxime gar nicht ankommt.

Kant

Kant wählt in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, um die Anwendung des obersten Sittengesetzes zu zeigen, einige Beyspiele von Pflichten gegen sich und andere. Man hat bemerkt, er habe bey diesen Beyspielen selbst zur Erfahrung seine Zuflucht nehmen müssen. Und in der That scheint es so, wenn man sich bloß an den Ausdruck hält. Das erste Beyspiel ist vom Selbstmorde aus Lebensüberdruß hergenommen. „Die Maxime dessen, der sich aus Lebensüberdruß den Selbstmord erlaubt, ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen, und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz statt finden könne, und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.“ — „Sehe man, sagt Herr Titel: wie schon zur Selbstliebe, also ins Empirische eingeleitet wird. Und Widerspruch wäre es dann nicht einmal, Leben (dem Menschen zum Glück) und Tod

Tod (als das einzig mögliche Mittel wider Leiden) befördern.“ Der Tadel ist, wie mir scheint, nicht ungegründet; vielleicht, daß der Begriff: Natur den tiefsinnigen Verfasser der Grundlegung verführte, eine seinen Grundsätzen nicht entsprechende Richtung zu nehmen. Was er gegen den Selbstmord anführt, beweiset die physische Naturwidrigkeit der Maxime, und paßt eben sowohl auf den (nicht freyen) Selbstmörder aus Melancholie, dann auf den mit vollkommener Freyheit handelnden Selbstmörder, wenn man seine Handlung nach mechanischen Gesetzen beurtheilt. Es ist aber nicht die Rede vom Verhältnisse der Handlungen zu Naturgesetzen, sondern von ihrem sittlichen Gehalte, nicht die Frage, ob sich die Maxime des Selbstmörders mit der Erhaltung und dem Bestehen der Menschheit vertrage, ob es sich nicht widerspreche, einen Trieb gegen ihn selbst zu kehren, (welches nicht einmal der Fall ist) sondern ob die Maxime des Selbstmörders nicht der Form der Vernunft, und dem daraus entspringenden Bewußtseyn eines vernünftig-sinnlichen Wesens, wiefern es vernünftig ist, widerspreche. Da zeigt sich dann ohne Schwierigkeit, daß die Maxime: man dürfe, wegen des Triebes nach Vergnügen, den Entschluß fassen, sein Daseyn als eines vernünftig denkenden und wollenden Wesens abzukürzen, der Form der Vernunft widerspricht, und
als

als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen, durch einen vernünftigen Willen gegeben, nicht gedacht werden kann. Gar nicht mehr vernünftig denken und wollen, um selbst eines Uebermaasses von unangenehmen Gefühlen entledigt zu werden, um den Preis des Verlustes seiner vernünftigen Existenz zugleich sich vom Schmerze befreyen, ist innerlich unmöglich für ein Wesen, welches beym Bewusstseyn seiner Vernunft ist, und läßt sich eben deshalb als allgemeines Gesetz nicht denken. *)

Das

*) Ich denke mir hier, wie man sieht, einen Selbstmörder, der den Tod für Vernichtung hält. Allein, wenn auch ein Selbstmörder eine Fortdauer nach dem Tode annimmt, und wie er sich auch diese Fortdauer denke, so ergibt sich doch die Immoralität seiner Maxime nach demselben Prinzip, nur daß derjenige Selbstmörder, welcher von einer Fortdauer nach dem Tode unter der Regierung eines heiligen, weisen und allmächtigen Gottes überzeugt ist, noch verantwortlicher ist, als jener, der den Tod für Vernichtung ansieht. Die Frage wegen der Moralität des Selbstmords ist im Allgemeinen unabhängig von der Ueberzeugung von einer Fortdauer nach dem Tode; allein, je nachdem ein Mensch den Tod aus diesem oder jenem Gesichtspunkte ansieht, hat die Immoralität dieser Handlung Grade, deren höchster sich bey dem Selbstmorde dessen findet, der, vollkommen überzeugt von dem Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit, und moralischen

Das zweyte Beyspiel Kants ist hergenommen von demjenigen, der Geld borgt, indem er zugleich weiß, daß er es nicht wird bezahlen können. Seine Maxime ist: wenn ich mich in Geldnoth zu befinden glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. „Nun ist, sagt Kant: dieses Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein, jetzt ist die Frage: ob es recht sey? Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz, und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu seyn glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen, und den zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm etwas versprochen sey, sondern über alle solche Aeußerung, als eitles Vorgeben lachen würde.“

Nicht

schen Bestimmung des Menschen, dennoch willkürlich sein Leben abkürzt.

„Nicht wahr also, ruft hier Herr Titel: aus den Folgen doch (empirisch) wird zuletzt alles entschieden.“ Und ich kann nicht leugnen, daß er zu diesem Einwurfe nach dem Ausdrücke des Kantischen Beweises berechtigt ist, denn aus selbigem folgt bloß, daß, wenn es allgemeine Maxime würde, zu versprechen, mit dem Vorsatze, nicht zu halten, niemand durch Versprechen seinen Zweck erreichen könnte, Versprechungen also ohne Wirkung wären; dies entscheidet aber nicht über die Immoralität der Handlung eines falschen Versprechens, welche davon ganz unabhängig ist, daß in einem System von Wesen, wo es allgemeines Gesetz wäre, daß man versprechen dürfe, mit dem Vorsatze, nicht zu halten, Versprechungen eigentlich gar nicht Statt finden könnten, ein Fall, der sich am Ende auch gedenken liesse, so daß ein solches System von Wesen sehr wohl bestünde, indem nur keiner sich auf ein Versprechen eines Andern verliesse. Das Unmoralische der Maxime, man dürfe versprechen, mit dem Vorsatze, nicht zu halten, wird lediglich erkannt durch das Verhältniß dieser Maxime zu der Form der Vernunft, und dem daraus entspringenden Bewusstseyn eines vernünftig-sinnlichen Wesens, wiefern es vernünftig ist. Die Maxime nämlich: man dürfe versprechen, mit dem Vorsatze, nicht zu halten,

Zweyter Th,

C

kann

kann als allgemeines Gesetz nicht gedacht werden, weil in ihr und durch sie ein vernünftiges Wesen zum bloßen Mittel herabgewürdigt wird, wie es bey jeder Unwahrheit geschieht, die ich absichtlich meinen Mitwesen mittheile. Diefs erkennen wir aber, ohne den Grund der Entscheidung von der Erfahrung herzunehmen, erkennen es blos durch das Bewustseyn unsers Vernunftvermögens.

Das dritte Beyspiel betrifft die Pflicht seine Talente zu bilden. „Derjenige, sagt Kant, welcher darüber nachdenkt, ob die Maxime, nach welcher ein Mensch, um Vergnügen zu erwerben, seine Naturgaben verwahrlost, mit der Pflicht übereinstimme, sieht, daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne; allein er kann unmöglich wollen, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley möglichen Absichten dienlich sind. „Absichten! ruft hier Herr Titel nicht ohne gegründete Verwunderung aus: allerley mögliche Absichten! Wie konnte Hr. Kant dieß schreiben, ohne seinen kategorischen, von
allen

allen Absichten unabhängigen Imperativ, sein reines Vernunftgesetz, sein absolutes Geboth, ganz zu vergessen? das ohne irgend eine andre, durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht, als Bedingung, zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebiethet.“ In der That giebt Kant, wenn man sich an seinen Ausdruck hält, das eigennützige Interesse an, welches jeder Mensch für die Bildung seiner Talente haben muß, anstatt, in Gemäfsheit seines obersten Prinzips, den ächten Grund der Pflicht zu bestimmen, dasselbe zu thun. Der letzte Grund der Pflicht, jedem seiner Talente eine zweckmäßige Kultur zu geben, liegt lediglich im Bewusstseyn unsers Vernunftvermögens, und der daraus folgenden Würde unserer Natur. Talente sind Mittel, dem reinen Gesetze der Vernunft gemäfs in der wirklichen Welt zu wirken und zu handeln; so wie wir aber das thun sollen, sollen wir auch jene Mittel möglichst vervollkommen, und derjenige, welcher dies versäumt, um an angenehmen Empfindungen zu gewinnen, ordnet offenbar in der Maxime, mit welcher er es sich erlaubt hält, seine Vernunft der Sinnlichkeit unter.

Das vierte Beyspiel betrifft die Pflicht der thätigen Menschenliebe. „Ob es gleich möglich
C 2 ist,

ist, sagt Kant, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu wollen, daß ein solches Prinzip, als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eignen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beystandes, den er sich wünscht, rauben würde.“ Auch hier hat, wenn ich mich nicht selbst auf eine mir unbegreifliche Weise täusche, der tiefsinnige Verfasser der Grundlegung nichts weiter als das eigennützige Interesse bewiesen, welches den Menschen antreiben kann wohl zu thun. Allein die Pflicht, wohl zu thun, von der allein hier eigentlich die Rede ist, hängt mit jenem Interesse gar nicht zusammen. Sie folgt lediglich aus dem Bewußtseyn der Vernunft, als oberster, selbstständiger und selbst genugsamer Beherrscherinn aller der Freyheit untergeordneten Kräfte der menschlichen Natur, und der damit verknüpften unbedingten Schützung des Menschen, als eines vernünftigen Wesens. Und nach demselben Grunde muß auch die Ausübung dieser Pflicht gegen

ver-

verschiedene Individuen, müssen das Maass und die Grade bestimmt werden, in welchen sie auszuüben ist. So wie Kant in der angeführten Stelle den Beweis für die Pflicht wohl zu thun, (dem Ausdrucke nach,) geführt hat, müßte man von mehreren der Wohlthat Bedürftigen den auswählen, durch dessen Unterstützung man die wahrscheinlichste Hoffnung gewönne, im Falle der Noth, wieder unterstützt zu werden, diesem wäre man verbunden, am thätigsten Hülfe zu leisten. Dieß erforderte auch allerdings die (bloise) Klugheit. Allein nach Kants eigenem Prinzip, welches er auf eine kaum erklärbare Weise hier selbst verlassen, verdient unter mehreren Nothleidenden der den Vorzug, von welchem man überzeugt ist, daß er durch Freyheit die größte Fertigkeit erworben, seine Freyheit nach reinen Vernunftgesetzen zu bestimmen, und seine ursprüngliche Würde als Mensch dadurch erhöht, oder, welches dasselbe, sich das meiste Verdienst erworben hat.

Ich habe mir die Kritik der von Kant angeführten Beyspiele um so füglicher erlauben zu dürfen geglaubt, da so viele seiner Gegner sein Moralprinzip nicht ohne Schein deshalb für nichtig erklären, weil er selbst bey der Anwendung desselben zu dem Prinzip der Klugheit und äussern Zweckmässigkeit der Handlungen seine
Zuflucht

Zuflucht nehmen müssen. Ob und in wiefern es also wahr oder unwahr sey, wenn z. B. der bereits angeführte Herr Titel sagt: „Also, wenn „Herr Kant seinem obersten Prinzip der Sittlichkeit nur die mindeste Anwendbarkeit geben „wollte, mußte er doch selbst nun Absichten und „Folgen, und Bedürfnisse des Menschen mit in „Anschlag bringen, und dieß alles aus der Erfahrungswelt herbey führen.“ Läßt sich, wie ich glaube, aus der von mir versuchten acht moralischen Entscheidung derselben Beyspiele hinlänglich abnehmen, und begreifen, daß man nicht nöthig hat, mit Herrn Titel auszurufen: „Was kann doch eine leere Formel helfen, der „man ein rein vernünftiges Ansehen zu geben „sucht, die aber zum Gebrauch durchaus untauglich ist, wofern man ihr nicht Erfahrungs- „materialien unterlegt?“

VI.

„Wenn das von Kant aufgestellte oberste Sittengesetz so unbedingt und uneingeschränkt verbinden sollte, als er es behauptet, so müßte seine verbindende Kraft einem Jeden sogleich mit voller Evidenz einleuchten. Allein so wie es beschaffen ist, und sich zu der Sinnlichkeit, Freyheit und den übrigen Bedingungen der menschlichen Natur verhält, müssen einem Jeden, welcher

cher frey und unbefangen darüber nachdenkt, Zweifel gegen die Nothwendigkeit und Uneingeschränktheit seiner verbindenden Kraft aufstossen, die sich, wenn auch schwächer, doch nicht heben lassen.

- a) Da die ganze verbindende Kraft des Kantischen obersten Sittengesetzes auf dem Begriffe der bloßen Vernunft beruht, so begründet sie in der That eine blinde Nothwendigkeit.
- b) Ein Gesetz gültig für die Handlungen eines aus mannigfaltigen Vermögen zusammengesetzten, und in mannigfaltigen unveränderlichen Verhältnissen lebenden Wesens muß gebildet seyn, gemäß der Natur aller seiner mannigfaltigen Vermögen und mit Hinsicht auf seine mannigfaltigen Verhältnisse; es kann also kein reines Vernunftgesetz seyn.
- c) Da es alle Hinsicht auf Glückseligkeit verbiethet, ist es naturwidrig; seine Forderung, die einen Gegenstand hat, der unmöglich ist, ermangelt aller Gültigkeit.

d) Man

d) Man kann, wie Kant selbst gesteht, nie gewiss seyn, daß man es ausgeübt habe, ja nicht einmal, ob man es in irgend einem Falle könne.

e) Ein endliches Wesen kann, wie Kant selbst behauptet, seinen Forderungen nie ganz Genüge leisten.“

Das Scheinbare, welches ganz unleugbar diese Zweifel mit sich führen, muß mich entschuldigen, wenn ich sie mit einiger Ausführlichkeit prüfe.

Das oberste Sittengesetz, welches Kant aus der reinen praktischen Vernunft herleitet, wird durch sich selbst vollkommen verstanden, und mit dem Verständnisse desselben ist nothwendig auch die Anerkennung seiner Gültigkeit verbunden. Nur dann wird die Anerkennung derselben gehindert, wenn man unstatthafte Forderungen an dasselbe macht, oder mit der Anerkennung seiner Gültigkeit gewisse Thatfachen nicht vereinigen zu können glaubt, die sich doch sehr wohl damit vereinigen lassen.

a) Man versteht sich unstreitig selbst nicht, weiß nicht, was man will, wenn man fordert, es folle

solle das oberste Sittengesetz durch höhere praktische Sätze begriffen werden können, und, weil dieß unmöglich, die Nothwendigkeit, die es begründet, eine blinde nennt. Das oberste Sittengesetz kann seiner Natur nach nicht durch einen praktischen Satz begriffen werden, der höher wäre, als dasselbe. Allein allerdings läßt sich das Kantische Sittengesetz, unerachtet es das oberste praktische ist, durch Analyse des Begriffs vernünftiger Wesen theoretisch begreiflich machen, begreiflich machen durch Angabe seiner Beziehung auf die obersten Grundgesetze alles Denkens, über welche hinaus dann aber natürlich unser Vorstellungsvermögen nicht reicht. Dieß geschieht, indem man zeigt, daß ein vernünftiges Wesen sich selbst widersprechen müßte, wenn es nicht die Allein- und Oberherrschaft jenes Gesetzes anerkennt. Wenn also gefragt wird: warum soll ich nur nach solchen Maximen handeln, die ich als allgemeine Gesetze unter den vernünftigen Wesen wollen kann, oder, warum soll ich nur nach solchen Maximen handeln, in denen das vernünftige Wesen als Zweck an sich vorgestellt wird, so ist die Antwort, weil ich die vernünftigen Wesen als Zweck an sich ansehen muß; *) fragt man, warum muß ich die vernünftigen

*) Diese Nothwendigkeit ist theoretisch; deshalb wird sie durch ein: muß ausgedrückt.

nünftigen Wesen als Zweck an sich ansehen, so
 ergiebt sich, weil sie vernünftige sind, d. h. höch-
 ste Grundgesetze alles Denkens haben, denen an
 und für sich eine nothwendige Beziehung auf
 Freyheit zukommt, fragt man, warum muß ich
 solche Wesen als Zweck an sich ansehen, so ist kei-
 ne andere Antwort möglich, als: weil ich auf-
 serdem mir selbst widerspräche, weil ich mein
 Bewußtseyn aufhübe, fragt man endlich, war-
 um soll ich dieser nothwendigen Ueberzeugung
 von den vernünftigen Wesen als Zweck an sich
 durchaus gemäß handeln, so ist wieder keine an-
 dere Antwort möglich, als die: weil es widersin-
 nig wäre, wenn mein Wille nicht mit meiner
 Einsicht übereinstimmte; der wollende Mensch
 kann nur das Vorgestellte wollen, er selbst
 ist aber auch zugleich der vorstellende
 Mensch, der sich das zu wollende, als dieses,
 durch Vernunft vorstellt, daß der wollende
 Mensch das nicht wolle, was der vorstellende
 als zu wollend für nothwendig erklärt, wider-
 spricht sich selbst. Und über diesen Punkt kann
 keine Philosophie hinaus. Also kommt man,
 dürfte man fragen: am Ende mit aller Pflicht
 bloß auf innere Einstimmigkeit des Menschen
 zurück? Nicht anders. *Constare sibi* (das *sibi*
 nur wohl verstanden!) ist und bleibt der letzte
 vorstellbare Grund aller Pflicht, und aller reinen
 Güte des Willens.

Eine

Eine moralische Nothwendigkeit, gegründet in den letzten Grundgesetzen der Vernunft, kann deshalb keine blinde Nothwendigkeit genannt werden, weil wir über die Grundgesetze der Vernunft nicht hinaus reichen können, und nichts ist thörichter, als wenn sich zuweilen Gegner der Kantischen Sittenphilosophie den Vorwurf gegen sie erlauben: „man komme dabey immer nur auf Vernunft, und wieder Vernunft zurück.“ Ein endliches vorstellendes Wesen kann keiner festeren und gegründeteren Einsicht fähig seyn, als einer solchen, die mit Nothwendigkeit aus den Grundgesetzen seines Vorstellungsvermögens folgt; ein endliches wollendes Wesen kann keiner vollkommnern gegründeteren und für sein ganzes Bewusstseyn befriedigenderen Form des Wollens fähig seyn, als einer solchen, die aus dem Verhältnisse der Grundgesetze seines vernünftigen Vorstellungsvermögens zu seiner Freyheit, ohne alle weitere Rücksicht, mit Nothwendigkeit folgt. So wie es von nichts so unmittelbar überzeugt seyn kann, als von den höchsten Grundgesetzen seines vorstellenden Wesens, die zu seinem unwandelbar beharrenden Selbst gehören, und durch sich selbst vor ihm verstanden werden, so wie nichts für dasselbe einen vollern und tiefern Sinn haben kann, als diese Grundgesetze selbst, welche die Sphäre alles Vorstellbaren für

das.

dasselbe bestimmen, und alles Verstehen des Verständlichen, alles Begreifen des Begreiflichen möglich machen; so kann auch die moralische Nothwendigkeit, welche aus dem Verhältnisse der Grundgesetze seines vernünftigen Vorstellungsvermögens zu seiner Freyheit, ohne alle weitere Rücksicht folgt, keine blinde Nothwendigkeit für dasselbe seyn, vielmehr eine vollkommen zu verstehende und zu begreifende Nothwendigkeit. *)

b) Wenn man gegen die streng verbindende Kraft des von Kant aufgestellten obersten Sittengesetzes einwendet, „ein Gesetz, gültig für die Handlungen eines aus mannigfaltigen Vermögen zusammengesetzten und in mannigfaltigen Verhältnissen lebenden Wesens müsse gebildet seyn, gemäß der Natur aller seiner mannigfaltigen Vermögen und mit Hinsicht auf seine mannig-

*) Nach dieser Auseinandersetzung wird man sich hoffentlich nicht durch Tiraden täuschen lassen, wie die folgende des Herrn Titel: „Am Ende wird sichs zeigen, ob durch diesen Weg, nachdem man lange und mühsam, ohne durch Erfahrung sich leiten zu lassen, in der Verstandeswelt nach einem Prinzip der Sittlichkeit herumgehascht, für sicher bestimmte Erkenntniß der Pflichten nun mehr gewonnen werde, als eben so viel: „Pflicht ist Pflicht; und weil es Pflicht ist, darum ist es Pflicht.“

mannigfaltigen Verhältnisse, könne also kein Gesetz der reinen Vernunft seyn; so ist man durch die falsche Voraussetzung verführt, als ob das moralische Gesetz zugleich uns eine zureichende Anweisung geben könne und müsse, in Beziehung auf Glückseligkeit, vollkommen zweckmässig zu handeln. Allein das moralische Gesetz hat es blos mit dem Willen zu thun, enthält blos das praktische Prinzip, durch dessen Befolgung unser Wille den Charakter absoluter Güte gewinnt. Dieses Prinzip nun kann nur in reiner Vernunft gegründet seyn. Indem es aber die Form eines an sich guten Willens bestimmt, schließt es dadurch die Regeln für zweckmässige Befriedigung der mit dem Leben verknüpften Bedürfnisse und Triebe nicht aus; Regeln, die allerdings nicht aus reiner Vernunft entspringen, sondern in Gemäfsheit aller Vermögen unserer Natur und mit Hinsicht auf unsere mannigfaltigen Verhältnisse gebildet werden müssen. *)

Ueber-

- *) Auf dieselbe Art läßt sich auch der Einwurf heben: „Das Kantische Gesetz sey nur für reine Intelligenzen, aber der Mensch habe hienieden noch keine reine Vernunft, und könne nie als blos reines Vernunftwesen betrachtet werden; es sey kein Gesetz für ihn.“ Herr Schmid erwiedert darauf sehr treffend: (Moralphil. N. A. 219.) „Freylieh ist der Mensch kein reines Vernunftwesen, weder hienieden, noch auch künftig wird er, oder irgend ein sinnli-

Ueberhaupt aber ist es sonderbar, bestimmen zu wollen, wie ein moralisches Gesetz gebildet werden müsse, da man bloß ausagen kann, wie es da ist. Hat man wohl je daran gedacht, angeben zu wollen, wie die obersten Gesetze alles Denkens gebildet werden müssen.

c) Wenn man gegen die verbindende Kraft des von Kant aufgestellten Moralgesetzes einwendet: „Da es alle Hinsicht auf Glückseligkeit verbiethet, sey es naturwidrig, seine Forderungen, die einen unmöglichen Gegenstand haben, ermangeln aller Gültigkeit,“ setzt man, aller Wahrheit zuwider, voraus, nach jenem Moralgesetze sey es verbothen, nach Glückseligkeit zu streben, und durch Handlungen dieselbe zu beabsichtigen, ein Verboth, welches allerdings naturwidrig und demnach auch ganz ungültig seyn würde. Allein das Moralgesetz zielt auf nichts weniger hin, als auf Unterdrückung des Triebes

sinnliches Wesen von Sinnlichkeit gänzlich unabhängig werden; denn Endlichkeit eines lebendigen Wesens schließt die Bestimmbarkeit, d. i. die Sinnlichkeit seines Vorstellungs- Gefühls- und Begehungsvermögens schon in sich. Aber der Mensch soll und kann doch nach reinen Vernunftgesetzen, als vernünftiges Wesen handeln, und sich von dem Zwange sinnlicher Begierden allmählig losreißen. Die Sphäre seiner Tugend wird immer sinnlich bleiben, seine Tugend nie vollkommen werden.“

Triebes nach Glückseligkeit, vielmehr macht es Befriedigung desselben zur Pflicht, nur mit der Einschränkung, daß dieselbe durch an sich gutes Wollen bestimmt und geleitet werde.

d) Wenn man gegen die verbindende Kraft des von Kant aufgestellten Moralgesetzes einwendet: „es könne nicht uneingeschränkt gelten, da man nach Kants eigenem Geständnisse nie gewiss seyn könne, daß man es ausgeübt habe, ja nicht einmal wissen könne, ob es in irgend einem Falle möglich sey,“ so erlaubt man sich eine in der That sehr unstatthafte Folgerung. Daß ich nicht gewiss weiß, ob ich jemals eine rein gute Willensbestimmung hervorgebracht habe, daß ich nicht gewiss weiß, ob dieß, nach den Verhältnissen meiner jetzigen Existenz, je möglich seyn werde, ist Folge des Bewusstseyns meiner Schwäche, und der Leichtigkeit, mit welcher sinnliche Antriebe und Reitze, nur zu oft unter der Larve des Guten und Erlaubten, mich überraschen können. Allein daraus folgt nicht, daß das Gesetz nicht streng verbinden könne, in welchem ja der Grund meines Misstrauens gegen mich selbst nicht liegt.

e) Wenn man endlich einwendet: „ein Gesetz könne nicht uneingeschränkt verbinden, von welchem man wisse, daß ein endliches Wesen seinen

nen Gegenstand nie ganz erreiche;" so bedenkt man nicht, dass alle Moralität eines endlichen Wesens, wie der Mensch ist, wegfallen müsste, wenn es jemals dahin gelangte, dass sündigen für dasselbe unmöglich wäre; eine Nothwendigkeit gut zu wollen in einem endlichen Wesen ist widersinnig. Das Sittengesetz für ein endliches Wesen muss also unerreichbar seyn, und ins Unendliche verweisen. Dass ich aber ins Unendliche fort nach der Erreichung eines unerreichbaren Gesetzes strebe, ist nichts weniger als widersinnig, wenn ich mich nur damit ins Unendliche fort annähere.

VII.

Sehr unbedeutend ist der Einwurf: „dass man nach dem Kantischen Prinzip jederzeit seine Maxime allen vernünftigen Wesen zur Prüfung vorlegen müsse, um sie gültig zu finden, da dieß aber unmöglich, könne mir auch jenes Gesetz nicht zur Richtschnur in meinen Handlungen dienen.“ Es giebt nur eine Vernunft, die sich in allen Individuen gleich ist. Jedem vernünftigen Wesen ist mit dem Bewusstseyn seiner eignen vernünftigen Natur die Idee aller vernünftigen Naturen, als solcher, gegeben. An diese Idee sollen wir, nach dem moralischen Gesetze, jederzeit unsere Maxime halten, um uns dadurch der
reinen

reinen Vernünftigkeit unserer Motiven, und der Unabhängigkeit derselben von aller Selbstliebe zu versichern.

VIII.

„Es ist gefährlich, die Kantische Formel für das oberste Sittengesetz auszugeben. Selbstliebe und Leidenschaft verleiten uns nur zu oft, Maximen unserer Handlungen, die offenbar unmoralisch sind, für allgemein gültig zu halten, und zahllose Lasterhafte und Uebelthäter bilden sich nur zu fest ein, daß die Maxime, nach der sie handeln, allgemeines Gesetz werden könne. Frage man manchen intoleranten Bonzen, welcher seinen Mitmenschen der Meynung wegen verfolgt, er wird sich ebenfalls darauf berufen, daß er wollen könne, seine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“

Auf diesen Einwurf, der des Scheines von Wahrheit nicht ermangelt, erwiedre ich folgendes: a) Es läßt sich sehr wohl unterscheiden, ob ich, hingerissen von Selbstliebe und Leidenschaft, von gewissen Maximen, nach denen zu handeln ich mir erlaube, leichtsinnig denke, „es möge meinetwegen jeder auch nach solchen handeln,“ oder ob meine Achtung für Vernunft mich bestimmt, gewisse Maximen als allgemeine Ge-

setze zu wollen. *) Im ersten Falle täusche ich mich selbst, oder suche wenigstens mich selbst zu täuschen, während die Vernunft mit nicht zu übertäubender Stimme meine Maxime und mein durch Bestechung der Leidenschaft verfälschtes Urtheil verdammt. Im zweyten Falle bin ich der Gute meiner Willensbestimmung sicher, und meine aus solchen Maximen hervorgehenden Handlungen sind gut, mögen sie nun übrigens Folgen haben, welche es auch seyen. Das vernünftig-sinnliche Wesen kann sich auch gewiß nur auf einen Augenblick täuschen; so unwiderstehlich dringt sich ihm in jedem Falle das Kriterium

*) Dieser Gedanke ist der Ausdruck der Verzweiflung an der Stärke seiner Tugendkraft, wodurch man zugleich seine Uebelthat zu beschönigen wähnt. So, wenn ich, entflammt von Rachgier, den Entschluß fasse, meinen Mitmenschen, der mich beleidigte, unglücklich zu machen, und in diesem Augenblicke denke, ich hätte nichts dawider, wenn unter denselben Umständen jeder so handelte, so drücke ich damit keinesweges ein wahres Wollen von mir aus, ich gestehe mir nur zu, daß ich dem höchsten Grade der Leidenschaft nachgegeben, und setze voraus, daß in demselben Falle die meisten Menschen derselben Schwäche unterliegen würden. Indessen will ich nicht in Abrede seyn, daß nicht bey manchen Menschen in manchen Fällen derselbe Gedanke einen wahrhaft frevelhaften Sinn habe, nämlich den: daß man eher alle Moralität aufgehoben und vernichtet wünschte, ehe man seine Leidenschaft unbefriedigt liesse. So verdammtlich der Gedanke in jedem Sinne ist, so wird doch der schärfere Forscher des menschlichen Herzens nicht unbemerkt lassen, daß ihm eigentlich, obwohl dunkel, die Anerkennung des moralischen Gesetzes zum Grunde liegt.

terium auf, nach welchem es über den Werth seiner Willensbestimmungen urtheilen muß. b) Wenn ein Mensch aus reiner Achtung für Vernunft eine gewisse Maxime als allgemeines Gesetz will, so ist sein Wollen dieser Maxime, und sind die durch sie veranlaßten Handlungen gut, möge nun übrigens die Maxime für sein eigenes, oder Anderer, oder Aller Wohl auch noch so gefährlich und nachtheilig seyn. Nämlich das, was eigentlich ein Wollen gut macht, ist die bloße Richtung des Willens auf Allgemeinheit, die bloße Haltung der Maxime an die Idee aller vernünftigen Wesen. Ist diese Richtung und Haltung redlich und rein geschehen, so hat die unter derselben erfolgte Handlung absoluten sittlichen Werth. Allein dieselbe Maxime kann und muß auch beurtheilt werden, in Beziehung auf äußere Zwecke, welche durch die Vernunft zu verfolgen und zu befördern gebothen ist, und den besondern Zweck, welchen das Wesen in einem gegebenen Falle dadurch zu erreichen denkt. In dieser Beziehung kann die Maxime unnütz, ja wohl schädlich erfunden werden, unerachtet das Wollen derselben an sich gut ist. Die Güte derselben ist von der mehrern oder wenigern Zweckmäßigkeit derselben unabhängig. Folgende Beyspiele erläutern die Sache: Cajus verfolgt Mitmenschen, welche unrichtige Begriffe von

Gott hegen, um sie zu bestimmen, dieselben gegen richtigere aufzugeben, mit der innigen Ueberzeugung, die Maxime, die er verfolgt, könne allgemeines Gesetz werden, und der festen Vorstellung der vernünftigen Wesen, als Zwecke an sich; Titius entmannt sich, um die Reitze der Sinnlichkeit zu vernichten, die ihm die Ausübung der Tugend so sehr erschweren, in derselben Ueberzeugung und mit derselben Vorstellung; Sempronius ermordet sich, weil er sich nicht Seelenstärke genug zutraut, eine Handlung zu unterlassen, die unendlich viele Menschen unglücklich machen würde, mit der innigen Ueberzeugung, die Maxime könne allgemeines Gesetz werden: „du sollst dich eher ermorden, ehe du auch nur die Möglichkeit zuließest, eine Handlung zu begehen, durch die unendlich viele Menschen unglücklich würden,“ und mit der festen Vorstellung der vernünftigen Wesen, als Zwecke an sich. Alle drey Handlungen sind nach dem absoluten Werthe des Wollens gut, allein ihre Maximen sind eben so gewiß, geprüft nach Gesetzen der Urtheilskraft und Zweckmäßigkeit, verwerflich. Haben Cajus, Titius, Sempronius, die Bildung ihrer Urtheilskraft wissentlich und absichtlich verfäumt, so ist diese Verfäumung eine moralisch-böse Handlungsweise. Nichts desto weniger aber sind diejenigen Willensbestimmungen

gen

gen gut, welche sie in ihrer durch jene Verfä-
mung der Kultur bewirkten Begrenzung, bey der
besten Ueberzeugung ausüben.

Täusche ich mich nicht, so hat diese Ansicht
der Sache etwas tröstliches für den Betrachter
der menschlichen Handlungen; sie söhnt ihn wie-
der mit der Menschheit aus, wenn er allenthal-
ben beynahe nur Bosheit, nirgends Güte zu fin-
den geglaubt hatte. Und vielleicht lassen sich
nach dieser Vorstellungsart für die Geschichte der
sittlichen Bildung unsers Geschlechts ganz andre
Resultate ziehen, als gewöhnlich geschieht. Zahl-
lose Menschen, die uns als Böfewichter erschei-
nen, wenn wir über die Moralität ihrer Hand-
lungen nur nach Kriterien der Zweckmäßigkeit
entscheiden, und das dem Wollen anrechnen,
was Folge von Begrenzung der Einsicht, Stumpf-
heit und falscher Richtung der Urtheilskraft war,
werden uns Achtung abdringen, und gerechten
Anspruch auf unfre Ehrenrettung machen, wenn
wir über der intellektuellen Schlechtheit ihrer
Ueberzeugungen und Ansichten nicht die Güte
ihrer Willensbestimmungen an und für sich über-
sehen. Was von Einzelnen in dieser Hinsicht gilt,
gilt auch von Gesellschaften und Bürgern. *)

Wenn

*) Man wende dieses an auf religiöse Intoleranz und Verfol-
gung

Wenn nach dem obersten Sittengesetze, welches Kant in der Vernunft entdeckt hat, sich die Pflicht nicht erweisen liesse, sein Erkenntnißvermögen und seine Urtheilskraft zu vervollkommen, und in jedem Falle nach der geprüften Ueberzeugung zu handeln, so würde man es mit gutem Grunde für gefährlich halten, d. h. man würde mit Recht von ihm behaupten, daß der Mensch sich nach demselben befugt glauben müsse, es beym guten Willen bewenden zu lassen, ohne Verbindlichkeit, durch die zweckmässigste Anwendung des Erkenntnißvermögens demselben den angemessensten Einfluß und die möglichste Geltung zu ertheilen, und daß dadurch unausbleiblich für die Einzelnen und das Ganze der größte Nachtheil entstehen würde. Allein, da jene Pflicht aus jenem Gesetze folgt, so

gung anders Denkender. Ich bin überzeugt, daß es keinen Widerspruch enthält, die Willensbestimmung, mit der ein Grossinquisitor einen Ketzer zum Scheiterhaufen verdammt, könne eine an sich gute Willensbestimmung seyn. Und dies ist mir um nichts paradoxer, als daß in der That die Willensbestimmung, nach welcher mancher neuere Gottesgelehrter tolerant ist, eine an sich böse Willensbestimmung seyn kann, (indem er es etwa nur thut, um beliebt und für aufgeklärt gehalten zu werden, da jener Grossinquisitor bey bester Ueberzeugung und bestem Willen mordet.) Jenen achte ich (seines Willens wegen), gehe ihm aber, aus Furcht vor seinem Verstande, aus dem Wege; diesen verachte ich, und gehe ihm auch aus dem Wege, aus Furcht vor seinem Willen.

so erhellet, daß die Vernachlässigung der Kultur der Urtheilskraft und des Erkenntnißvermögens, und die Folgen davon jenem Gesetze nicht angerechnet werden können.

VIII.

„Wenn das von Kant aufgestellte oberste Sittengesetz wirklich ursprünglich in der Vernunft enthalten wäre, so würde es nicht erst am Ende des achtzehnten Jahrhunderts entdeckt worden seyn, und es könnte nicht zahllose Menschen geben, welche keine Ahnung davon haben, nicht so viele, die sich von seiner Wahrheit selbst bey dem schärfsten und redlichsten Studium der Kantischen Schriften nicht überzeugen können.“

Daß das ächte Moralprinzip erst zu Ende dieses Jahrhunderts entdeckt worden, ist in der That ein Gegenstand des Erstaunens; ein Räthsel, welches dadurch sehr schlecht gelöst wird, wenn man behaupten will, alle Verirrungen der Moralphilosophen der ältern, mittlern und neuern Zeit haben vorhergehen müssen, ehe das ächte Prinzip habe erfunden werden können. Allein das Unbegreifliche dieser Thatfache hebt die Wahrheit des Prinzips selbst nicht auf, welches in den Gemüthern der Menschen von Anbeginn her statt gefunden und gewirkt hat, ohne von den Philosophen mit Wahrheit und Treue aufgefaßt

gefaßt zu werden. Der wahre Sinn und richtige Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde ist auch erst von Kant entdeckt worden, nachdem alle Weltweisen der vorigen Jahrhunderte die menschliche Vernunft über denselben missverstanden hatten.

Ich beschliesse mit einigen Ideen über die Ursachen, warum die Ueberzeugung von der Wahrheit des von Kant entdeckten moralischen Gesetzes so mannigfaltigen Schwierigkeiten ausgesetzt ist.

I. Ueberhaupt ist es für jeden Menschen ein schweres Problem, das Gesetz der reinen praktischen Vernunft vollkommen bestimmt aus dem Bewußtseyn zu entwickeln. Die Gesetze des Erkenntnißvermögens und der Natur lassen sich weit leichter auffassen, da man, um sie zu finden, nur das in seinem Gemüthe enthaltene System von Vorstellungen in bestimmter Form und Verknüpfung zu zergliedern braucht. Das moralische Gesetz stellt sich nicht auf gleiche Weise in der Form unserer Handlungen dar, deren keine es vollkommen ausdrückt. Die Vernunft hat es hier nur mit der Freyheit zu thun, für welche sie eine gewisse ihr jederzeit mögliche Art der Selbstbestimmung als nothwendig erklärt.

klärt. Sich aber das Verhältniß der bloßen Vernunft zur Freyheit, sich das bloße Sollen für ein vernünftiges Wesen bestimmt und rein vorzustellen, erfordert schon eine besondere Gabe des abgezogenen Denkens. Jeder Mensch wird sich also weit leichter der bestimmten Vorstellung, z. B. des Satzes der urfachlichen Verknüpfung bemächtigen, als des moralischen Gesetzes, unerachtet er sich der Wirkfamkeit von diesem eben sowohl bewußt ist, als der von jenem.

2. Bey unsern Willensbestimmungen konkurriren so mannigfaltige Triebfedern, und koalifiren gleichsam die Einflüsse derselben so zusammen, dafs es auch deshalb schwer fällt, das moralische Gesetz in seiner Bestimmtheit und Reinheit aus dem Bewußtseyn hervor zu ziehen.

3. Für die Meisten bey nahe ist die Illusion unvermeidlich, die physische Nothwendigkeit gewisser Handlungsweisen, mit der moralischen zu vermengen, und die Weise, wie der Mensch unter der Herrschaft seiner Naturtriebe gewöhnlich zu handeln pflegt, für die einzig gültige Weise zu halten, wie er handeln soll.

4. Bey Vielen ist die praktische Vernunft selbst nicht hinlänglich entwickelt. Die Möglich-
lich.

lichkeit aber, sich ihre reine Gesetzgebung vorzustellen, steht im Verhältnisse gegen ihre Entwicklung. Wer nur noch ein dunkles Bewußtseyn des reinen Vermögens seiner praktischen Vernunft besitzt, wem nur Gefühle das Daseyn derselben ankündigen, der ist in diesem Zustande unfähig, über das Sittengesetz bestimmte und deutliche Rechenschaft zu geben.

5. Viele Menschen ermangeln der Fähigkeit, sich die Handlungen ihrer reinen praktischen Vernunft vorzustellen, und die Vorstellung davon zur Beobachtung und Zergliederung fest zu halten. Dieß findet selbst bey Menschen Statt, in denen die reine praktische Vernunft einen hohen Grad von Entwicklung erreichte.

In der That kann die praktische Vernunft in einem Menschen rein handeln, ohne daß doch derselbe Mensch fähig sey, sich ihre reine Handlungsweise an und für sich bestimmt und aus einander gesetzt vorzustellen. Die reine praktische Vernunft wirkt freylich allezeit in einem Menschen durch Vorstellung; allein: a) diese Vorstellung des Gesetzes kann so schnell seyn, daß, unerachtet Willensbestimmung dadurch veranlaßt wird, doch keine Reflexion darüber möglich

lich

lich ist; und b) überhaupt kann ein Mensch einer schnellen und zur Willensbestimmung ausreichenden Vorstellung des Gesetzes fähig seyn, ohne es doch deutlich vorzustellen, und abge- sondert in der Vorstellung festhalten zu können.

6. Heteronomische Prinzipien können, wenn sie sich der Ueberzeugung eines Menschen bemächtigen, ihn unfähig machen, sich das Gesetz der reinen praktischen Vernunft rein und deutlich vorzustellen. *)

7. Man kann sich nur der aus den höchsten Gesetzen der reinen praktischen Vernunft abgeleiteten angewandten Gesetze deutlich bewußt seyn, und doch des deutlichen Bewußtseyns von jenen ermangeln.

*) Derselbe Mensch kann aber dessen ungeachtet nach dem Gesetze der reinen praktischen Vernunft handeln.

V.

Die Anerkennung eines obersten praktischen Gesetzes in der reinen Vernunft leitet zu vier Fragen, ohne deren befriedigende Beantwortung ein vernünftig-sinnliches Wesen nicht mit sich selbst einig seyn kann.

1. Das unbedingte Gebiethen des sittlichen Grundgesetzes der Vernunft würde ganz widersinnig seyn, wenn der Mensch nicht ein unbedingtes Vermögen besäße, jenes Gesetz auszuüben; das unbedingte Sollen, welches dasselbe ausdrückt, schließt ein unbedingtes Können in sich. — Es fragt sich: Besitzt der Mensch wirklich ein solches Vermögen?

2. Das oberste Sittengesetz muß ein Ziel haben, welches schlechterdings nothwendig und allgemein gültig sey, ein höchstes, ohne alle weitere Beziehung, seiner selbst wegen zu erstrebendes Gut für die Vernunft. Welches ist dasselbe?

3. Da

3. Damit das Sittengesetz wirklich ausgeübt werde, muß eine allgemein gültige, absolut nothwendige Triebfeder zur Befolgung desselben, und der Erstrebung des höchsten Gutes bestimmen. Welche ist dieselbe?

4. Wenn das moralische Gesetz ohne alle Hinsicht auf Glückseligkeit gebiethet; wie vereinigen wir unsre strenge Verpflichtung durch dasselbe, mit unsern rechtmässigen Ansprüchen auf Glückseligkeit?

Erster Abschnitt.

Ueber die moralische Freyheit.

(Zu denen im ersten Bande S. 40 - 42. angeführten Schriften sind noch hinzuzufügen: Herrn Prof. Cäsars Anmerkungen zu einem philosophischen Gedichte von mir über die Freyheit in seinen Denkwürdigkeiten II. B. — L. A Heydenreich über die Freyheit. Erlangen, 1793.)

I.

Von der Freyheit überhaupt.

Freyheit eines Wesens ist das Entgegengesetzte der Gezwungenheit, oder der Bestimmtheit durch mechanische Kauffalität. Die Gezwungenheit eines Wesens ist dasjenige Verhältniß der Zustände seiner Kräfte, zu der allgemeinen ursachlichen Verknüpfung der Weltzustände, nach welchem es ihm unmöglich ist, die entgegengesetzten zu bewirken. Oder; die Gezwungenheit eines Wesens ist die durch die allgemeine ursachliche Verknüpfung der Weltzustände bestimmte Nothwendigkeit eines Wesens,

fens,

fens, durch seine Kräfte Reihen von Ursachen und Wirkungen fortzusetzen, die nicht von ihm angefangen worden sind. Wir können also die Freyheit folgendermaassen erklären:

I.

Freyheit ist das Vermögen eines Wesens, unabhängig von der allgemeinen ursachlichen Verknüpfung der Weltzustände, den vollständigen Grund des Anfangs eines Zustandes in sich allein zu enthalten und durch sich allein wirksam zu machen.

Oder kürzer nach Kant:

Freyheit ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen.

2.

Gezwungenheit und Freyheit sind keine empirischen Vorstellungen, sondern Vorstellungen a priori.

3.

Gezwungenheit ist eine Vorstellung, welche aus dem in der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes ursprünglich gegründeten Satze der mechanischen Kauffalität folgt. Und wiefern die-

dieser Satz für die ganze Natur gilt, ist Gezwungenheit ein Naturbegriff. Da er diefs ist, drückt er ein Prädikat eines erkennbaren Subjektes aus, wiefern es diefs ist, eines Subjektes also, welches im Kontexte der Naturordnung wirklich erscheint, wiefern es erscheint.

4.

Freyheit ist eine Idee der Vernunft, welche aus dem in ihrem Wesen ursprünglich gegründeten Satze des Unbedingten folgt. Und wiefern die Vernunft mit diesem Satze über die Sinnenwelt hinausgeht, drückt jene Idee einen übernatürlichen Gegenstand aus, ein Prädikat, welches nur einem Subjekte, welches gar nicht im Kontexte der Naturordnung erscheint, oder einem darinn erscheinenden doch nur in sofern, als es nicht darinn erscheint, zukommen kann.

Als Vorstellung a priori muß die Vorstellung der Freyheit entweder aus den bloßen Formen der Sinnlichkeit, oder denen in der Natur der Sinnlichkeit, und des reinen Verstandes ursprünglich

lich

lich gegründeten Grundsätzen, oder aus Prinzipien der Vernunft entspringen. a) Sie entspringt nicht aus den Formen der Sinnlichkeit, aus denen allein, überhaupt nur die Vorstellungen des Mannigfaltigen im Raume und der Zeit, des Mannigfaltigen aufser und nach einander, a priori folgen. b) Sie entspringt nicht aus den synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes für Naturerkenntnis; denn diese enthalten nur die Bedingungen des Zusammenhangs alles erscheinenden Mannigfaltigen, wiefern es erscheint, und alles durch sie zu erkennende ist mechanischer Nothwendigkeit unterworfen. *) c) Schon die Idee des Unbedingten, die in der Vorstellung der Freyheit enthalten ist, kündigt ihren Ursprung durch Vernunft an, als welche allein das Vermögen für jene Idee in sich befaßt. Die Vorstellung der Freyheit überhaupt ist folgendermaassen in der Vernunft gegründet: **)

Die

*) Die Idee der Freyheit läßt sich keinesweges aus der bloßen Verknüpfung der Kategorien der Substanz und Kausalität herleiten; aus dieser Verknüpfung entspringt bloß der Begriff einer Kraft, welcher das Verhältnis der Substanz zu den Accidenzen ausdrückt; wiefern sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. In diesem Begriffe aber liegt nicht das Merkmal der Unabhängigkeit, der absoluten Spontaneität.

**) Diese Auseinandersetzung ist für die Theorie der moralischen
Zweyter Th. schen

Die theoretische Vernunft besitzt ein gedoppeltes Vermögen, ein formales, und ein reales. Vermittelt des ersten verbindet sie Urtheile zu Schlüssen; vermittelt des zweyten enthält sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze, die weder von den Sinnen, noch von dem Verstande entlehnt sind. Man kann das erstere Vermögen auch das logische, das zweyte das metaphysische Vermögen derselben nennen.

Da eine und dieselbe Vernunft im Menschen zugleich das formale (logische, syllogistische) und das reale (metaphysische) Vermögen besitzt, so läßt sich sehr natürlich vermuthen, daß zwischen beyden ein nothwendiger Zusammenhang sey, und da das reale Vermögen des Verstandes (Begriffe und Grundsätze a priori, ohne allen Erfahrungsstoff, hervorzubringen) im genauen Verhältnisse zu seinem formalen Vermögen (nach den Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zu urtheilen) steht, so

schen Freyheit unumgänglich nöthig, weil außerdem das Bewußtseyn derselben gar nicht erklärt werden kann. Ich bemerke hier vorläufig, daß, wenn der Begriff der moralischen Freyheit den Begriff der Freyheit im Allgemeinen in sich schließt, der nur durch theoretische Vernunft möglich ist, dem Bewußtseyn der moralischen Freyheit eine Uebertragung jenes Begriffs auf das Subjekt der Moralität zum Grunde liegen muß.

so läßt sich schon analogisch annehmen, daß das reale Vermögen der reinen Vernunft in einem eben so angemessenen Verhältnisse zu ihrem formalen Vermögen stehe, *) daß man also, so wie man die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes aus der verschiedenen logischen Form der Urtheile vollständig systematisch entwickelt, auch die Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft aus ihrer logischen Funktion im Schliessen erkennen werde.

Das Charakteristische der Vernunft in ihrem logischen Geschäfte besteht jederzeit darin, daß sie zu einem bedingten Erkenntniß eine Bedingung, dann immer weiter die Bedingungen der Bedingung in aufsteigender Reihe der Prosyllogismen sucht, und in der Setzung des absolut Unbedingten endet, wozu sich gar

E 2

keine

*) Der Beweis und die Rechtfertigung eines solchen metaphysischen Vermögens der Vernunft war es eben, was die dogmatischen Metaphysiker vor Kant nicht liefern konnten. Sie setzten bey ihren metaphysischen Lehrgebäuden ein solches Vermögen bloß voraus, ohne es zu erweisen, und wenn bey der sonst gewöhnlichen unmittelbaren Verknüpfung von Logik und Metaphysik auf Universitäten, dieselbe Vernunft, die in der Logik ein bloß formales Geschäft trieb, auf einmal in der Metaphysik sich mit einem anmaßlichen realen Vermögen über die Sinnenwelt hinaus wagte, so blieb es ein Räthsel, wie sie dazu komme, ein Räthsel, dessen Beantwortung die Dogmatiker denen darauf unaufhörlich dringenden Skeptikern schuldig bleiben mußten.

keine Bedingung mehr denken läßt. Diese Idee des absolut Unbedingten ist die einzige allgemeine Idee der reinen Vernunft; von ihr sind alle übrige abgeleitet.

Es kommt der Kritik der reinen theoretischen Vernunft zu, zu zeigen, wie die Vernunft, fortschreitend bis zum Unbedingten a) in der Form des kategorischen Schließens, zur Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Inhärenz; b) in der Form des hypothetischen Schließens, zur Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Dependenz; c) in der Form des disiunctiven Schließens zur Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Concurrenz gelangt, und wie auf diese Weise die Idee des Unbedingten übergeht in die Ideen a) der absoluten Einheit eines Subjekts, das gar nicht Prädikat eines andern seyn kann; b) der absoluten Einheit in den Bedingungen einer Reihe; c) der absoluten Einheit eines Begriffs, der alle Eintheilungsglieder eines vollständigen Systems in sich begreift, oder des Inbegriffs alles Denkbaren.

S. die Kritik der reinen Vern. in der transcendentalen Dialektik.

Schon aus dem Inhalte der Idee der Freyheit läßt sich vermuthen, daß die Vernunft zu ihr gelangt,

gelangt,' wenn sie in der Form des hypothetischen Schliessens bis zum Unbedingten fortschreitet. Freyheit drückt Unabhängigkeit von aller zwingenden Bedingung aus, also das Unbedingte für die Reihe von Ursachen und Wirkungen.

Die Vernunft wendet die Form des hypothetischen Schliessens auf alles Mannigfaltige der Sinnenwelt an, welches der Verstand in Reihen einander bestimmender Theile und Glieder darstellt. Nun erscheinen die erkennbaren Zustände der Substanzen der Sinnenwelt in ursachlicher Verknüpfung, so daß immer ein Zustand einen vorhergegangenen als nothwendige Bedingung voraussetzt. Die Vernunft ist also durch ihre Natur gedrungen, diese Reihe auf die Idee des Unbedingten zu beziehen.

Allein, wenn die Vernunft das Verhältniß des Unbedingten zu der Reihe bestimmen will, so findet sie sich durch den Anschein eines Widerstreites aufgehalten, nach welchem sie auf der einen Seite genöthigt ist, eine unbedingte absolut erste Kauffalität anzunehmen, auf der andern sich verführt scheint, alle solche Kauffalität zu leugnen. Sie bleibt getheilt zwischen folgendem Beweise und Gegenbeweise, bis sie, aufgeklärt

klärt durch Kritik, sich über ihr ganzes Unternehmen selbst versteht. *)

Beweis.

„Man nehme an, es gebe keine andre Kauffalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas seyn, was geschehen, in der Zeit geworden ist, da es vorher nicht war, weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Kauffalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas geschehendes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kauffalität, dieser aber eben so einen noch ältern voraussetzt und s. w. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darinn das Gesetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe.

*) Beweis und Gegenbeweis sind Kants eigene Worte in der Kritik d. r. V.

geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kauffalität nur nach Naturgesetzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesemnach muß eine Kauffalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transcendente Freyheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.

Gegenbeweis.

Setzet: es gebe eine Freyheit im transcendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kauffalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich, ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kauffalität,

lität, wird schlechthin angefangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden ebenderfelben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kauffalität hat, der auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transcendente Freyheit dem Kauffalgesetze entgegen, und eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freyheit von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn, man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freyheit in die Kauffalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freyheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre. Natur also und transcendente Freyheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit
der

der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kauffalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freyheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Kauffalität führet, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.

Es ist also keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“

Wenn man diese entgegengesetzten Beweise mit einander vergleicht, so bemerkt man folgendes:

1) Mit dem Beweise, daß es Freyheit giebt, versucht die Vernunft die ihr nothwendige Forderung des Unbedingten geltend zu machen.

2) Mit dem Beweise des Entgegengesetzten läßt sie der nothwendigen Forderung des Verstandes Gerechtigkeit widerfahren, nach welcher
cher

cher derselbe eine allgemeine und ausnahmslose urfachliche Verknüpfung der Weltzustände behauptet.

3) Der Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst findet in sofern hier Statt, als die Vernunft zugleich gezwungen ist, das Unbedingte zu behaupten und aufzugeben, also gleiche Gründe für entgegenstehende Sätze annehmen muß. Und dieser Widerstreit muß so lange dauern, als die Vernunft nicht entweder die Falschheit eines von beyden, oder beyder, oder die Vereinbarkeit beyder einseht. *)

4) Man

*) Dies ist der Fall bey allen Antinomien, in welche die Vernunft bey Anwendung der Idee des Unbedingten verwickelt wird. Im Satze drückt sie die Nothwendigkeit der Idee des Unbedingten für sie aus; im Gegensatze das unverlierbare Recht des Verstandes, das Unbedingte auszuschlagen, und alles ins Unendliche fort als bedingt anzunehmen. In den Sätzen: 1) die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach auch in Gränzen eingeschlossen; 2) eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist; 3) die Kauffalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können; es ist noch eine Kauffalität durch Freyheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig; 4) zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist; in allen diesen Sätzen setzt die Vernunft ihr Prinzip des Unbedingten durch. In den Gegensätzen: 1) die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich; 2) kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen,

4) Man sieht nicht sogleich ein, welche Beziehung die Behauptung einer absoluten Spontaneität zur Begreiflichkeit des Ursprungs der Welt, auf die Lehre von der Freyheit des Menschen habe, da, wenn sich auch die Gedenkbarkeit einer Kauffalität durch Freyheit an der Spitze aller Weltzustände erweisen läßt, daraus doch nicht gefolgert werden zu können scheint, daß eine solche in der Mitte der Naturordnung und Verknüpfung der Weltzustände gedenken lasse.

a) Der

Theilen, und es existirt überall nichts einfaches in derselben; 3) es ist keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur; 4) es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache; in diesen Gegensätzen erkennt sie das Recht des Verstandes an, das Unbedingte in der Natur überall zu leugnen. Die Setzung des Unbedingten, und die Annahme unendlicher Bedingtheit sind, die eine, wie die andere, a priori gegründet, so daß also der Widerstreit der Vernunft nicht zufällig, sondern nothwendig ist, bevor sie sich durch Kritik mit dem Verstande einversteht. Herr D. Platner glaubt, dieser Widerstreit sey kein Streit der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Streit der Vernunft mit der Phantasie, vermittelt welcher Raum und Zeit nicht anders gedacht werden können, denn unendlich Allein: 1) ist Denken gar kein Geschäft der Phantasie; 2) eine Anschauung von Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit ist für die Phantasie unmöglich; 3) es ist nicht von der bloßen Vorstellung eines unendlichen Mannigfaltigen die Rede, sondern von der Vorstellung desselben in durchgängiger endloser Bedingtheit; 4) diese Vorstellung ist in der Natur des Verstandes a priori gegründet, und muß von der Vernunft anerkannt werden.

a) Der Begriff der Freyheit, den die reine theore ische Vernunft in sich befaßt, macht freylich nicht den ganzen Inhalt des psy- chologischen Begriffs der Freyheit aus, nach welchem Freyheit das Vermögen ei- nes vernünftigen sinnlichen Wesens ist, sich selbst entweder zur Ausübung des Vernunftgesetzes, oder zur Nichtausübung desselben zu bestimmen, ohne durch ir- gend etwas außer sich bestimmt werden zu können; eines Begriffs, der ohne That- sachen der Erfahrung nicht möglich ist. Allein jener Begriff ist doch der wesent- lichste Bestandtheil dieses Begriffs in Be- ziehung auf Imputabilität, *) welche gar nicht Statt findet, wenn nicht die Hand- lung, welche einem Wesen zugerechnet wird, anstatt ausgeübt zu werden, auch unterlassen werden konnte, wozu schlech- terdings ein Vermögen gehört, einen Zu- stand von selbst anzufangen. Auf diesen Begriff

*) Zurechnung (imputatio) ist das Urtheil, da man einem eine Wirkung als einer selbstthätigen, freywirkenden Urfa- che zuschreibt. So erklärt den Begriff mit Recht Crusius in s. Anw. vern. z. 1. §. 199. Die moralische Zurech- nung ist das Urtheil, daß ein freyes vernünftig-sinnliches Wesen, eine Handlung, die es ausüben gesollt, die es aber auch mit gleicher Möglichkeit unterlassen gekonnt, ausge- übt, oder daß ein solches eine Handlung, die es nicht aus- üben gesollt, und auch mit gleicher Möglichkeit unterlassen gekonnt,

Begriff beziehen sich auch alle für die Moral erheblichen Einwürfe, welche seit Beginn gegen die moralische Freyheit gemacht worden. Und die Urheber derselben fordern keinesweges bloß, ein solches Vermögen begreiflich zu machen, sondern vor allem

gekonnt, ausgeübt habe. Dieser Begriff setzt also Gebote für solche Wesen voraus, welche nothwendig und allgemein gelten; solche Gebote aber beziehen sich auf Freyheit, und haben nur in dieser Beziehung Sinn und Gultigkeit; außerdem sind sie widersprechend und nicht verbindlich.

So berechtigt man ist, Bewußtseyn des moralischen Gesetzes als Thatfache im Menschen anzunehmen, so befugt ist man auch, die Zurechnung als eine solche zu behaupten, und wenn Kant dieses in seinen moralischen Schriften durchgängig thut, scheint er mir nicht beschuldigt werden zu können, als setze er etwas beliebiges voraus. Ich wünschte deshalb aus des scharfsinnigen Creuzers Buche: Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien, folgende Stelle hinweg: „Die Behauptung, daß Schuld, und folglich auch Zurechnung seyn müsse, steht da allenthalben wie ein Cherub mit flammendem Schwert, um alles weitere Vorwärtsdringen unmöglich zu machen, und von aller fernern Untersuchung sogleich zurück zu schrecken. Und doch kostete es Kant nicht wenig Mühe, seine Freyheitslehre durch diesen Cherub zu schützen.“

Wie schwankend alle moralische Begriffe durch Unbestimmtheit des Begriffs der Zurechnung werden, sieht man sehr einleuchtend in Ulrichs Eleutheriologie, einem der scharfsinnigsten Versuche, den Determinismus zu vertheidigen. (S. 70. u. folg.) S. auch Platner in f. Apher. I. Th. N. A. 877. 878. 963. u. folg. 992. u. folg.

lem andern, erst zu zeigen, daß es sich ohne Widerspruch gedenken lasse. Der Erweis der Nothwendigkeit einer absoluten Spontaneität zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt, und der Gedenkbarkeit einer solchen ist also in so fern für die moralische Freyheitslehre von Wichtigkeit, als daraus folgt, daß der im Begriffe der moralischen Freyheit enthaltene Begriff eines Vermögens absoluter Spontaneität frey von Widerspruch ist. Daß ein solches Vermögen, unerachtet seiner Gedenkbarkeit, doch unbegreiflich ist, macht für die Begründung der moralischen Freyheit keine Schwierigkeit, da wir ja die mechanische Verknüpfung der Weltzustände auch nicht begreifen.

- b) Wendet man ein, daraus, daß eine Kausalität aus Freyheit an der Spitze aller Weltzustände sich gedenken lasse, lasse sich die Gedenkbarkeit einer solchen in der Mitte der Naturordnung, und Verknüpfung der Weltzustände nicht folgern, weil jene Kausalität sich in einem übersinnlichen Wesen befinde, welches den zureichenden Grund des Daseyns der Welt enthält, diese aber einem in der Welt wirklichen endlichen Wesen

Wesen zukommen solle, *) so würde man vollkommen Recht haben, wenn ein in der Welt wirkliches endliches Wesen nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich gedacht

*) Maafs Briefe über die Antinomie der Vernunft S. 79. „Ich will die Antithesis als bewiesen annehmen, und „mich nur mit dem Beweise befassen, den Sie für den Satz, „dass es eine transcendente Freyheit gebe, mir vorlegen. „Ich würde dreist genug seyn, zu fragen, ob nicht in dem gegebenen Beweise die Absicht geradehin verfehlt sey, wenn „Sie mir nicht selbst zuvorgekommen wären, durch den Zusatz, dass in demselben nur die Nothwendigkeit einer Freyheit überhaupt, nicht aber gerade einer Freyheit in der Welt dargethan sey. Dieses Letztere aber sollte bewiesen werden; „und es wundert mich allerdings, warum Sie gerade diesen „Weg eingeschlagen sind. Sie fahren zwar fort: man dürfe „die transcendente Freyheit, da sie einmal überhaupt bewiesen sey, auch in der Welt annehmen. Allein, einmal „folgt diess noch lange nicht. Denn, was hindert uns annehmen, die transcendente Freyheit, deren Nothwendigkeit zugegeben werden muss, sey ein Vorrecht des ausserweltlichen Wesens, könne aber in der Welt, dem Inbegriffe der Erscheinungen, nicht Statt finden? Und gesetzt, „man wollte die Möglichkeit derselben in der Welt zugeben, „so ist sie doch deswegen noch nicht in derselben nothwendig. Sonach glaube ich, dass die Vernunft, wenn sie Beweise gegen die Freyheit findet, ruhig bey denselben bleiben könne, ohne sich durch entgegengesetzte eben so strenge Beweise stören lassen zu dürfen. In dieser Ueberzeugung „werde ich noch dadurch bestärkt, dass sie sich, um die Nothwendigkeit einer absoluten Spontaneität darzuthun, eines Beweises bedient haben, der uns über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus führt.“

S. auch

gedacht werden könnte. Es kommt also alles darauf an, zu beweisen, daß das erscheinende Wesen zugleich Ding an sich ist, und daß ihm als solchem Prädikate zukommen können, welche wir ihm, wiefern es erscheint, absprechen müssen. Gelingt es, dieses zu zeigen, so darf man unstreitig die Idee der absoluten Spontaneität, die der Vernunft zur Begreiflichkeit des Ursprungs der Weltzustände nothwendig ist, auf das in der Welt wirkliche endliche Wesen anwenden.

Die Nothwendigkeit, eine erste freye Ursache zur Erklärung des Ursprungs der Weltzustände anzunehmen, hat auf die Möglichkeit der Freyheit in einem Weltwesen keinen Einfluß. Die bloße Gedenkbarkeit derselben entscheidet, wiefern sie nur dadurch möglich ist, daß

S. auch Ullrich Eleutheriologie S. 36, 37. „Den ersten Grund der Nothwendigkeit, eine solche absolute Spontaneität anzunehmen, sucht Kant darinn, weil ohne solche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig sey. Ich antworte: die transcendente und absolute, von aller Bestimmung durch Gründe, die der Zeit nach vorhergehen, unabhängige, zu diesem Bedürfnis hinlängliche Spontaneität findet sich in der wirklichen ewigen unveränderlichen Thätigkeit der obersten Weltursache, deren unmittelbare Wirkungen aber auch nicht angefangen haben, sondern so ewig sind, als die göttliche Thätigkeit selbst. Alles andre sind nur mittelbare Folgen daraus.“

dafs man die Kraft, von welcher die Weltzustände Folge sind, von allen Bedingungen der Erscheinung frey, als Ding an sich denkt.

Die theoretische Vernunft bedarf aber in Beziehung auf die erkennbare Welt der Idee der Freyheit nur in dem einzigen Falle, wo sie das Unbedingte für die Verknüpfung der Weltzustände fordert, und eben deshalb kann der Erweis der Gedenkbarkeit einer Freyheit in der Kritik der reinen Vernunft keinen andern Platz finden, als den, welchen er einnimmt.

§) Wenn man beyde entgegengesetzte Behauptungen mit einander vergleicht, so bemerkt man, auch ohne tieferes Nachdenken, folgendes:

- a) Der Satz: „dafs Freyheit zur Erklärung der Erscheinungen der Welt nothwendig anzunehmen sey,“ empfiehlt sich uns durch ein gewisses Interesse, an welchem jeder unverdorbene Mensch gern Theil nimmt. Denn, obwohl die im Satze bewiesene Freyheit die Freyheit eines Urwesens ist, so scheint sich doch dadurch einige Aussicht zu eröffnen, die für die Menschen so angelegentliche Ueberzeugung von seiner Frey-
- F heit

heit wenigstens vor dem Verdachte der Unmöglichkeit sichern zu können. Der entgegenstehende Satz ermangelt nicht nur eines solchen Interesses ganz, sondern scheint sogar dem ganzen moralischen Bewusstseyn zu widerstreiten.

b) Der Satz: „dass Freyheit zur Erklärung der Erscheinungen der Welt nothwendig anzunehmen sey,“ muß natürlich auch die spekulative Vernunft wegen der Einheit und Vollendung ganz besonders interessiren, welche durch ihn unsre Weltvorstellung gewinnt. Der entgegenstehende Satz ermangelt dieses Interesses ganz, indem er unsern Geist in eine Unendlichkeit nie geschlossener Bedingungen verweist. Nach ihm hat jede Begebenheit immer eine andere Begebenheit als Ursache über sich, ohne dass sich die Reihe der Begebenheiten jemals im Unbedingten schliesse.

c) Der Satz: „dass Freyheit zur Erklärung der Erscheinungen der Welt nothwendig anzunehmen sey,“ empfiehlt sich selbst dem gemeinen Verstande durch Popu-

Popularität. „Er hat, wie Kant sich ausdrückt, in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen festen Punkt, um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fusse in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.“

- d) Der Satz: „alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur,“ hat in sofern für die spekulative Vernunft ein besonderes Interesse, in wiefern nach ihm eine unendliche Verknüpfung der Weltzustände Statt findet, in welcher immer ein Zustand nach Naturgesetzen durch den andern begriffen wird, ohne daß man nöthig hätte, zu übersinnlichen Ideen seine Zuflucht zu nehmen. Er eröffnet dem Verstande ein grenzenloses Feld, immerfort uneingeschränkt an dem Leitfaden nothwendiger Regeln den Erscheinungen nachzuspüren, ohne durch die Idee eines Vermögens, unabhängig von Gesetzen der Natur zu wirken, unterbrochen zu werden.

e) Dessen ungeachtet aber ermangelt derselbe Satz aller Popularität. „Der gemeine Verstand will, wie Kant sich eben so wahr als einfach ausdrückt, etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm (der nicht weiß, was begreifen heisst) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öftern Gebrauch geläufig ist. Zuletzt verschwindet alles spekulative Interesse bey ihm vor dem praktischen, und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben.“ *)

f) Al-

*) Diese Anmerkungen: a. b. c. d. e. sind umständlich ausgeführt in der Kritik der reinen Vernunft Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. Von dem Interesse der Vernunft bey ihrem Widerstreite in Hinsicht der Ideen des Unbedingten. Dieses äußerst interessante Lehrstück schliesst mit den merkwürdigen Worten: „Könnte sich ein Mensch von allem Interesse los sagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloss nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt, dass er keinen Ausweg wüsste, nicht anders aus dem Gedränge zu kommen, als dass er sich zu einer oder der andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlichen schwankenden Zustande seyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sey frey; morgen, wenn er die unauflöslliche Natur-

kette

f) Alles dieses erwogen, muß eine Theorie der Freyheit den Menschen vorzüglich befriedigen, in welcher den gerechten Forderungen der Vernunft Genüge geleistet wird, aber auch zugleich die gegründeten Ansprüche des Verstandes uneingeschränkt anerkannt werden.

Die Sätze: „die Kauffalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können; es ist noch eine Kauffalität durch Freyheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig;“ und: „Es ist keine Freyheit, sondern alles geschieht lediglich nach Ge-

„kette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Frey-
 „heit sey nichts als Selbsttäuschung, und alles sey blos Na-
 „tur. Wenn es aber zum Thun und Handeln käme, so würde
 „dieses Spiel der blos spekulativen Vernunft, wie Schatten-
 „bilder eines Traums verschwinden, und er würde seine
 „Prinzipien blos nach dem praktischen Interesse wählen.
 „Weil es aber doch einem nachdenkenden und forschenden
 „Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung
 „seiner eignen Vernunft zu widmen, hierbey aber alle Par-
 „theylichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkun-
 „gen andern zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen; so
 „kann es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden,
 „die Sätze und Gegensätze, so wie sie sich, durch keine Dro-
 „hung geschreckt, vor Geschwornen von seinem eignen Stan-
 „de (dem Stande schwacher Menschen) vertheidigen können,
 „auftreten zu lassen.“

Gesetzen der Natur;“ würden sich in der That immer entgegengesetzt und unvereinbar, und die Vernunft in ewigem Zwiespalte mit sich selbst bleiben, wenn Raum und Zeit Formen des Daseyns der Dinge an sich selbst, Erscheinungen Dinge an sich selbst, Natur Inbegriff der Dinge an sich wäre. Dann wäre es nicht möglich, die Vernunft in Harmonie mit sich selbst zu setzen, und ihre Forderungen zugleich mit den Ansprüchen des Verstandes zu befriedigen, sie bliebe im Ganzen unentschieden zwischen beyden Meynungen getheilt, und würde sich nur abwechselnd bald auf die Seite der einen, bald auf jene der andern neigen.

Allein Raum und Zeit sind nur Formen des Daseyns der Dinge, wiefern sie erscheinen, die Natur, nur der Inbegriff der nach den vernünftigen Begriffen des reinen Verstandes vorgestellten erscheinenden Dinge. Obwohl also in der Welt, wiefern sie als erscheinende Natur erkannt wird, keine Freyheit angetroffen wird, sondern alles nach mechanischen Gesetzen geschieht, so kann dessen ungeachtet der letzte Grund des Daseyns aller Weltzustände in einem mit ihnen nicht zusammenhängenden freyen Vermögen eines übersinnlichen Wesens liegen. Die Vernunft muß dem Verstande zuge-

zugeben, daß der erkennbare Zusammenhang der Weltzustände mechanische Nothwendigkeit, als Bedingung, voraussetzt, nur daß dieß nicht von der absoluten Beschaffenheit der Dinge, sondern von der unveränderlichen Einrichtung der Sinnlichkeit und des Verstandes selbst abhängt, und also keine Unmöglichkeit Statt findet, daß nicht jener Zusammenhang von einer außer ihm befindlichen freyen Kraft, seinem letzten Grunde nach, abhängen könne. Gegenseitig muß der Verstand das Verfahren der Vernunft für rechtmässig erklären, unerachtet der im Kreise der Natur herrschenden mechanischen Nothwendigkeit und regressiven Unendlichkeit der Kauffalreihen, eine unbedingte Kauffalität, (absolute Spontaneität) in einem von der Natur unabhängigen übersinnlichen Wesen für möglich zu halten, und sich dieser Idee zur Erklärung des Ursprungs der Welt hypothetisch zu bedienen, nur daß sie nicht etwa ihre Idee eines solchen mit absoluter Spontaneität begabten Urwesens, für ein zu erkennendes Objekt ausbebe, oder es unternehme, das reale Verhältniß desselben zur Natur zu bestimmen.

Nähmen wir Raum und Zeit als Formen des Daseyns der Dinge selbst an, so wäre ein Einverständniß dieser Art zwischen Vernunft und Verstand

stand nicht möglich. Die mechanische ursachliche Verknüpfung der Zustände gehörte dann wesentlich zum Daseyn aller Dinge, und, wir möchten die Reihe uns entweder endlich oder unendlich denken, so würden wir uns in jedem Falle in Widerfynn verwickelt finden, indem im ersten die Reihe für unsern Verstandesbegriff zu klein, im zweyten für denselben zu groß ist. *)

Allein wenn auch der Vertheidiger des Gegensatzes: „es ist keine Freyheit, sondern alles geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur,“ ein transcendentales Vermögen der Freyheit zugeben müßte, von welchem der Anfang der Weltveränderungen abhänge, so würde dieses Vermögen doch nur außerhalb der Welt seyn müssen, und er würde leug-

*) Kant Krit. d. r. Vern. S. 516. d. A. „Nehmet ihr an: in „allein, was in der Welt geschieht, sey nichts als Erfolg nach „Gesetzen der Natur, so ist die Kauffalität der Ursache „immer wiederum etwas, das geschieht, und euren Regressus „zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören notwendig macht. Die bloße wirkende Natur ist also für „allen euren Begriff in der Synthesis der Weltbegenheiten zu „groß. Wählt ihr hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freyheit; so verfolgt „euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nöthigt euch, über diesen Punkt nach dem Kauffalgesetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß „dergleichen Totalität der Verknüpfung für eure notwendigen empirischen Begriffe zu klein ist.“

leugnen, daß aus der Möglichkeit desselben zugleich folge, es könne ein solches auch den Substanzen in der Welt zukommen, wodurch der Zusammenhang der Weltzustände nach allgemeinen Gesetzen, und demnach die ganze Natur aufgehoben würde. Er würde also die Möglichkeit nur eines einzigen freyen Wesens, des Urwesens zugestehen, während er behauptete, alle Weltwesen stehen unter dem Gesetze der mechanischen Verknüpfung der Urfachen und Wirkungen. Es kommt also darauf an, die Möglichkeit einer freyen Kauffalität in der Welt zu beweisen, *) und da es ganz unleugbar ist, daß alle Zustände der uns in der wirklichen Welt (außer uns und in uns) erscheinenden Dinge nach dem Gesetze der mechanischen Nothwendigkeit verknüpft sind, so muß gezeigt werden, daß

*) Darauf zielt denn wirklich der Beweis des Satzes hin: „Nun haben wir,“ sagt Kant: (Anmerk. zur Thesis der dritten Antinomie) „diese Nothwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freyheit, zwar nur eigentlich in sofern dargehan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indeffen, daß man alle nachfolgende Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (ob zwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kauffalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beyzulegen, um Freyheit zu handeln.“

dass man die Kauffalität eines erscheinenden Wesens aus einem gedoppelten Gesichtspunkte betrachten könne, nach welchem dasselbe einerseits in allen seinen Zuständen nothwendig bestimmt ist, andererseits aber zugleich absolut frey seyn kann.

Ein Zustand ist die Art des Seyns der Prädikate einer Substanz, und kann in einer positiven oder negativen Bestimmung bestehen. Veränderung ist der Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern; man unterscheidet an jeder Veränderung ihren Inhalt, d. i. die wechselnden Zustände, und ihre Form, die die Art ihres Wechsels und ihrer Aufeinanderfolge. Eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in der Form nothwendiger Verknüpfung ist eine Begebenheit.

So wie jeder von uns gewahr zu nehmende Zustand eines Wesens uns, nach der Grundverfassung unserer Sinnlichkeit, in der Zeit erscheinen, und, nach der Grundverfassung unsers Verstandes, auf den Satz des zureichenden Grundes bezogen werden muss; sind wir gezwungen, jeden solchen Zustand auf einen vorhergegangenen zu beziehen, als die nothwendige Bedingung seines Erfolgs. Diese Nothwendigkeit drückt, wie bekannt, der Grundsatz der Erzeugung aus: „Alles,

les, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt;" man könnte den Satz auch so ausdrücken: „jede gegenwärtige Zeiterfüllung setzt eine vorhergegangene Zeiterfüllung als Bedingung ihres Seyns voraus;" ein Grundsatz, welcher aus dem Verhältnisse des reinen Verstandes zur reinen Sinnlichkeit ursprünglich folgt, und ein wahres allgemeines Naturgesetz ist, weil ohne ihn gar keine Vorstellung der Erscheinungen in gesetzmässiger Verknüpfung möglich wäre.

Diesem Grundsätze zu Folge giebt es in der Natur keine erste Handlung irgend eines Wesens, die gewahr genommen werden könnte, keinen wahren Anfang einer Reihe, sondern nur ewige Fortsetzungen laufender Reihen. Freyheit erscheint nirgends und kann nirgends erscheinen. So wie sich uns in der Zeit die Zustände der Wesen zur Anschauung darstellen, bilden sie einen unveränderlichen Kontext, in welchem immer das eine Glied durch das andre mit Nothwendigkeit bestimmt ist. Die Gegenwart sehen wir jederzeit als das Produkt der gesammten grenzenlosen Vergangenheit an, und in Beziehung auf die Zukunft fühlen wir uns gedrungen, in den grossen Gedanken Leibnitzens einzu-

zustimmen: „Le tems présent est gros de l'avenir, chaque moment de l'éternité.“

Allein, die mechanische Kauffalverknüpfung der erscheinenden Weltzustände nach ihrem ganzen Umfange zugegeben, so folgt daraus nicht, daß die Naturnothwendigkeit der Freyheit widerspreche; sondern ebendieselbe Begebenheit, die einerseits bloße Naturwirkung ist, kann vielleicht andererseits doch Wirkung aus Freyheit seyn. Nämlich ein thätiges Subjekt kann ja allerdings ein Vermögen besitzen, welches an und für sich nicht erscheint, aber doch Wirkungen hervorbringt, welche erscheinen; die Handlung eines solchen Wesens läge ganz außer dem Kreise der Erscheinungen, und stünde demnach auch nicht unter den Gesetzen aller Erscheinungen, aber die Wirkungen fielen in diesen Kreis, und könnten sich nur in einer jenen Gesetzen gemäßen Verknüpfung darstellen. Es ist also kein Widerspruch darinn, daß einem Wesen, als Dinge an sich, Freyheit zukomme, unerachtet alle erscheinende Wirkungen desselben, selbst die aus der Freyheit entspringenden nicht anders denn als nothwendig bestimmt im Kontext der Naturbegebenheiten erscheinen können. Und wir können mit Kant sagen, daß einem solchen Wesen ein zwiefacher Charakter zukommen würde:

de: 1) ein intelligibler, nach welchem es als Ding an sich handelt; 2) ein empirischer, nach welchem es, als Erscheinung, den Naturgesetzen gemäß wirkt.

Bemerken wir hier noch vorzüglich, was für die Lehre von der menschlichen Freyheit von der größten Wichtigkeit zu seyn scheint, daß die Handlung eines solchen Wesens, nach seinem intelligiblen Charakter gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen liegt, und nicht eine bloße Fortsetzung derselben ist, daß also auch dieser Handlung keines von allen denen Verhältnissen zukommen kann, welche Handlungen zukommen, mit denen nur eine bereits ablaufende Reihe weiter fortschreitet. *)

Allem

- *) Mehrere Weltweise, welche in der Kantischen Theorie der Freyheit ein undurchdringliches Dunkel finden, scheinen verschiedene Stellen der Kritik der Vernunft ganz übersehen zu haben, welche den wahren Sinn derselben auf das lichtvollste ausdrücken. Ich rechne unter diese, die wichtige Anmerkung zur Thesis der dritten Antinomie, wo es unter andern heist: „Man lasse sich hierbey nicht durch einen Misverstand aufhalten, daß, da nämlich eine successive Reihe in der Welt nur einen comparativ ersten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sey. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt zum Beyspiel völlig frey, und ohne den nothwendig bestimmten

Allem bisher Gefagten zu Folge scheint es unbezweifelt zu seyn:

5.

Es enthält keinen Widerspruch, in der Welt eine gedoppelte Kauſſalität anzunehmen, Gezwungenheit und Freyheit. Ja es ist gedenkbar, daß beyde einem und demselben Wesen, in wiefern es aus einem gedoppelten Gesichtspunkte betrachtet wird, zukommen.

6.

Freyheit ist eben so wenig dem Satze des zureichenden Grundes zuwider, als sie für Gesetzlosigkeit gehalten werden kann.

1) Jede

den Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach, diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliessung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Ereugniss, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kauſſalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.“

- 1) Jede Handlung eines freyen Vermögens hätte allerdings ihren zureichenden Grund, aber nur in der Freyheit desselben selbst; als welche ein Vermögen ist, den zureichenden Grund für den ersten Anfang von Zuständen in sich selbst zu enthalten.

Der Satz des zureichenden Grundes wird hier ganz unversinnlicht genommen, und das Verhältniß zwischen der freyen Kraft und ihren freyen Bestimmungen ohne Zeitbegriffe gedacht, so daß alles vor und nach, vorhergehen und folgen wegfällt. Wir dürfen uns also nicht einbilden, daß in der freyen Kraft ein Entschluß derselben auf einen vorhergegangenen Zustand in der Zeit folge; denn in der freyen Kraft, wiefern sie frey ist, wechseln überhaupt gar keine Zustände, deshalb dürfen wir auch die Handlungen der freyen Kraft nicht nach dem Begriffe einer Veränderung vorstellen, weil dieser den Begriff der mechanischen Kaußalverknüpfung unausbleiblich mit herbeyführte. Jede Handlung der freyen Kraft muß als eine für sich bestehende Einheit betrachtet werden, welche, da sie gar kein vor sich und nach sich hat, auch mit nichts vorhergehendem und nachfolgendem zusammenhängt, und, hinter sich
und

und vor sich nur Möglichkeit, gleichsam abgeschnitten und isolirt da steht. *)

- 2) Freyheit ist nicht Gesetzlosigkeit. Denn eine Kraft, die nicht nach Gesetzen der mechanischen Gezwungenheit wirkt, ist darum noch nicht gesetzlos. Der Charakter der Freyheit besteht darinn, sich selbst bey jeder Handlung Gesetz zu seyn, schlechterdings unfähig, durch fremde Gesetze bestimmt zu werden. **)

*) Crusius stellte unter andern auch folgende tiefsinnige Erklärung der Freyheit auf: „sie sey der höchste Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wirksamkeit selbst anfangen, richten und wiederum abbrechen kann, ungeachtet dieselbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden.“

- *) Gesetz für ein praktisches Vermögen ist die in seinem Wesen ursprünglich bestimmte Weise seiner Handlungen. Gesetz für ein praktisches Vermögen, das im Kontexte der Natur erscheint, ist: Reihen von Ursachen und Wirkungen fortzusetzen, die es nicht angefangen hat; Gesetz für ein freyes Vermögen ist: den vollständigen Grund des Anfangs eines Zustandes in sich allein zu enthalten, und durch sich allein wirksam zu machen.
-

II.

*Von dem Begriffe der moralischen Freyheit
des Menschen.*

I.

Wenn ein Begehrungsvermögen ein Vermögen ist, sich die Realisirung von Vorstellungen zum Gegenstande der Aeufserung seiner Thatkraft zu machen, *) so ist ein freyes Begehrungsvermögen ein Vermögen, sich zur Realisirung kontradiktorisch entgegengesetzter Vorstellungen mit voll-

*) S. d. I. Th. S. 85. u. folg. — Als ich damals bey Erläuterung des 5. §. der Kantischen Erklärung vom Begehrungsvermögen den Vorwurf machte, sie sey mehr eine Erklärung der Thatkraft, als des Begehrungsvermögens, war mir eine Anmerkung Kants über diesen Punkt in der neuen Ausg. der Krit. der Urtheilskr. unbekannt. „Ob wir uns gleich, sagt er, in dergleichen Begehrungen (deren Objekt wir nicht her vorbringen können) der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen, Ursache ihrer Gegenstände zu seyn, bewußt sind, so ist doch die Beziehung derselben als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Kaussalität, in jedem Wunsche enthalten, und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affekt, nämlich Sehnsucht ist. Die Kräfte werden doch durch Vorstellungen wiederholentlich angespannt. Selbst die Gebete um Abwendung sichtbarlich unvermeidlicher Uebel und manche abergläubische Mittel zur Erreichung natürlich unmöglicher Zwecke, beweisen die Kaussalbeziehung auf ihre Objekte.“ Irre ich nicht, so wird der gemachte Einwurf durch diese Rechtfertigung nur noch mehr bekräftigt.

Zweyter Th,

G

vollkommen gleicher Möglichkeit selbst zu bestimmen.

Ein Wesen, welches mit einem freyen Begehungsvermögen begabt ist, kann, als solches, von allem für dasselbe Begehrbaren auch das Gegentheil begehren; und sein Begehrenkönnen für das Entgegengesetzte ist sich vollkommen gleich. Wäre diese Gleichheit auch nur um den mindesten Grad eingeschränkt, so fiel die ganze Freyheit weg.

2.

Ein Wesen, welchem sowohl seine Vernunft, als seine Sinnlichkeit Quelle zu realisirender Vorstellungen ist, besitzt einen Willen, wiefern es das Vermögen hat, sich zur Realisirung der Gegenstände der Vorstellungen der einen oder der andern mit gleicher Möglichkeit selbst zu bestimmen.

3.

Der Wille ist das Vermögen zwischen den Gegenständen des sinnlichen und rein-vernünftigen Begehungsvermögens, unabhängig von allen

len nothwendig bestimmenden Ursachen frey zu wählen.

Man gehe auf die psychologischen Prolegomenen im I. Th. S. 92. §. 14 - 16. und die Zergliederung des sittlichen Bewusstseyns im III. Abschn. dess. Theils zurück.

4.

Die Freyheit ist in dem Begriffe des Willens wesentlich enthalten, so wesentlich, dafs kein Wollen gedacht werden kann, in und mit welchem man nicht das gleiche Können des Entgegengesetzten denkt.

Wenn ich mir bewufst bin, dafs ich etwas wolle; so bin ich mir bewufst, dafs ich selbst meiner Thatkraft zur Realisirung einer Vorstellung Richtung gebe, bey gleicher Möglichkeit, ihr auch die entgegengesetzte Richtung geben zu können. Ausserdem würde das: ich will, gar keinen Sinn haben. So, wenn ich mir bewufst bin, dafs ich etwas nicht wolle, bin ich mir zugleich bewufst, dafs ich dasselbe auch wollen gekonnt.

5.

Die Freyheit des Willens ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetze der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beyden, weder durch den Einfluss fremder Kräfte, noch durch seine eigenen Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können.

6.

Das mit Freyheit des Willens begabte Wesen ist diesem Begriffe zu Folge, durch sich selbst und ohne alle Bedingung, gleich vermögend für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen, kann entweder sittlich gut, oder sittlich böse handeln, ohne eines von beyden müssen zu können.

7.

In wiefern die Freyheit des Willens Grundbedingung aller Moralität ist, heisst sie die moralische Freyheit.

Die

Die in den vorigen §. §. enthaltenen Begriffe habe ich seit fünf Jahren unverändert festgehalten, und zum Theil sowohl in Schriften *) als öffentlichen Vorträgen befolgt. Mich können also auf keinen Fall die Beschuldigungen treffen, welche Herr Reinhold im zweyten Theile seiner Briefe über die Kantische Philosophie den Vertheidigern derselben in Betreff der Vernachlässigung jener Begriffe macht. Die Erklärung dieses Weltweisen: (die Freyheit des Menschen ist ein Vermögen, willkührlich zwischen den Vorschriften der Vernunft und den Forderungen der Sinnlichkeit wählen zu können, ist das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Forderung des uneigennütigen Triebes der Forderung des uneigennütigen entweder gemäß, oder derselben zuwider zu bestimmen,) ist nur dem Ausdrücke nach von der meinigen verschieden. **)

Herr **Crenzer** tadelt in seinen skeptischen Betrachtungen sowohl Reinholds Erklärung, als auch

*) S. meine Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.

**) Das Verhältniß zwischen Trieben und Freyheit hatte schon Crusius sehr scharf gefaßt, wenn er sagte: die Freyheit besteht in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens, welche vermögend ist, ihre Wirksamkeit mit einem von denen jetzo erregten Trieben des Willens zu verknüpfen, oder auch diese Verknüpfung zu unterlassen und unthätig zu bleiben, oder auch dieselbe anstatt des Vorigen mit einem andern Triebe zu verbinden. (§. 43.)

auch die meinige, und spricht ihnen nichts Geringeres als die vernünftige Denkbarekeit ab.

„Im Wesentlichen, sagt er: (S. 130.) sind beyde Theorien einerley. Ich glaube den Grund von beyden Theorien in einer Verwechslung des Noumenons mit dem Dinge an sich gefunden zu haben. Anstatt das intelligible Ich als Noumenon nach logischen Gesetzen zu denken, hielt sich wahrscheinlich R. und eben so auch H. durch den Begriff des Dinges an sich für berechtigt, ihm ein Vermögen beyzulegen, das jenen Gesetzen widerspricht, und das sie selbst ihm als Noumenon nie würden eingeräumt haben. Allein das intelligible Ich als Ding an sich ist für uns völlig $= x$, und selbst sein Daseyn nur Gegenstand des Glaubens. Wir wissen von ihm als Ding an sich schlechterdings nichts, und können ihm folglich weder eine deterministische noch indeterministische Freyheit beylegen. Denn sobald wir es denken, hört es auf Ding an sich zu seyn, und wird Noumenon, d. h. Ding an sich, in sofern wir es uns denken. Vernünftige Denkbarekeit ist also eine unnachlässliche Forderung unserer Vernunft, bey Allem, was wir unserm intelligibeln Ich nur immer beylegen mögen. Jede sittliche Thatfache, und folglich auch

auch die Freyheit des Willens, man mag sie als unmittelbares Faktum unsers Bewusstseyns, oder als nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft betrachten, muß vernünftig denkbar seyn, wenn wir sie nicht als vernunftwidrig verwerfen, und für bloße Scheinerfahrung halten sollen. Ist aber wohl eine Freyheit vernünftig denkbar, die ein und dasselbe Wesen gleich vermögend macht, für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen?

Schon die Härte der Anschuldigung (eines widersinnigen Begriffs) hätte Herrn C. auf die Vermuthung bringen sollen, daß von seiner Seite einige Uebereilung in der Beurtheilung meiner Erklärung Statt gefunden habe. Mir ist nicht in den Sinn gekommen, das Subjekt des freyen Willens als Ding an sich vorzustellen, und ebenso wenig habe ich irgend eine Veranlassung gegeben, von mir zu vermuthen, als halte ich mich, in welchem Falle es auch sey, durch die Vorstellung eines Dinges an sich für berechtigt, einem solchen Vermögen zuzueignen, die nach den Gesetzen des Denkens innerlich widersprechend sind. Nur zu tief habe ich mir die Wahrheit eingeprägt, daß man dem an sich Unerkennbaren nur das Denkbare zueignen dürfe, wenn ei-

ne

ne Nothwendigkeit da ist, den Begriff davon zu bestimmen. Und wenn ich nicht innig überzeugt wäre, dafs ein Wesen, gleich vermögend für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen, sich sehr wohl gedenken liesse, würde ich dem Menschen nie einen freyen Willen in diesem Sinne zugeeignet haben. Dafs aber ein solches sich nicht gedenken lasse, hat Herr C. nicht erwiesen, ich glaube es bereits gethan zu haben.

Herr C. findet meine Erklärung weder praktisch noch theoretisch befriedigend; nicht praktisch, weil bey einer solchen Freyheit, die gegen die Vorschriften der Vernunft und die Reize der Sinnlichkeit absolut gleichgültig ist, die sowohl vom sittlich Guten, als auch vom sittlich Bösen den vollständigen Grund in sich enthält und wirksam macht, moralische Nothwendigkeit, allgemein gesetzmässig und zweckmässig zu handeln, nicht weiter gedacht werden könne. „Ein gegen Gutes und Böses indifferentes Wille hebt ja offenbar alle Sittlichkeit auf. Ist das Sollen, welches die moralische Nothwendigkeit ausdrückt, eine einzig mögliche (nothwendige) Art zu wollen, wie kann denn neben diesem Sollen noch eine solche indifferentistische Freyheit bestehen? Entweder ich mus diese oder jene aufgeben. Das letztere aber kann ich nicht aufgeben; folglich

lich bleibt mir nur dieses Sollen und eine Freyheit übrig, die sich mit demselben vereinbaren läßt. Diese aber ist keine andere als die, welche in dem Sollen selbst enthalten ist, und demselben zum Grunde liegt, d. i. die Autonomie des Willens, die von fremden Gesetzen ganz unabhängige, in den letzten Tiefen unsers Geistes gegründete, einzig mögliche (nothwendige) Art zu wollen. Diese nothwendige Art zu wollen wird nun natürlich ein Müffen, sobald keine stärkere Kraft derselben entgegen wirkt. Aber sollte wohl in diesem Müffen, in dieser nothwendigen Abhängigkeit von meinem eigenen Gesetz nicht mehr wahre eigentlich moralische Freyheit liegen, als in jener vernunftwidrigen Abhängigkeit vom absoluten Zufall?“

Der Wille ist absolut gleichgültig gegen die Vorschriften der Vernunft und die Reize der Sinnlichkeit, könnte heißen: 1) der Wille hält sie für gleich an Werthe, und Gültigkeit, billigt die einen nicht mehr als die andern; 2) der Wille fühlt für die einen nicht mehr Interesse als für die andern; 3) der Wille enthält unter allen Umständen gleichen Grund, sich nach den einen oder den andern zu bestimmen. Das erste kann es nicht heißen, denn es ist gar nicht Geschäft des Willens, als Willens, über Werth und Gültigkeit von Bestim-

stim-

stimmungsgründen zu handeln, zu entscheiden; ebenso wenig das zweyte, denn der Wille, als Wille, ist überhaupt nicht fähig, ein Interesse zu fühlen, er fühlt gar nicht; es bleibt also nur der dritte Sinn übrig: der Wille enthält unter allen Umständen gleichen Grund, sich nach den Vorschriften der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zu bestimmen, und in diesem Sinne behaupte ich die Indifferenz des Willens, weil, wie auch Herr C. in der Note S. 133. den von ihm sogenannten intelligiblen Indifferentisten sagen läßt, ein gegen Gutes und Böses nicht indifferenter Wille alle Sittlichkeit aufhebt.

Diese Indifferenz vernichtet keinesweges, wie Herr C. glaubt, die moralische Nothwendigkeit, denn daraus, daß der Wille unter allen Umständen gleichen Grund enthält, sich nach den Vorschriften der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zu bestimmen, folgt nicht, daß der Mensch nicht als vernünftiges Wesen die Vernunftgebothe als unaufheblich und unnachlässlich anerkennen müsse, vielmehr ist ihm diese Ueberzeugung eben so wesentlich, als die von seiner Freyheit. Die Nothwendigkeit, die moralischen Gesetze anzuerkennen und sich durch sie für verpflichtet zu halten, verträgt sich nicht nur vollkommen mit der Nichtnothwendig-

wen-

wendigkeit und Unerzwingbarkeit ihrer wirklichen Ausübung, sondern die Vorstellung von jener ist sogar mit der von dieser unzertrennlich verknüpft, und, weit entfernt, daß man die Indifferenz des Willens aufgeben müsse, um das Sollen (die Pflicht) zu behaupten, wie Herr C. glaubt, fiel vielmehr alles Sollen (alle Pflicht) weg, sobald man jene Indifferenz leugnet. Nur die so gewöhnliche Vermengung der reinen praktischen Vernunft mit dem Willen, konnte Herrn C. hier irre führen, und es wundert mich dies um so mehr, da er dasjenige benutzen können, was Herr Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie (2. B.) mit gewiss nicht übertriebenem Eifer darüber gesagt hat.

Noch unbefriedigender findet Herr C. meine Erklärung in theoretischer Rücksicht. „Wir erklären, heißt es, den Gesetzen unsers Denkens gemäß, die Vorstellung des absoluten Zufalls für vernunftwidrig, und gestehen ihr nur negative Brauchbarkeit zu. Allein wie will man bey jener indifferentistischen Freyheit dieser vernunftwidrigen und nur negativ brauchbaren Vorstellung ausweichen? Vielleicht durch einen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall? Aber man stelle mir einen Begriff von Zufall auf, der etwas anders als Nichtnothwendigkeit aussagt. Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit
find

sind offenbar zwey kontradiktorisch entgegengesetzte Glieder, zwischen denen es nach einem logischen Gesetze kein drittes geben kann, folglich ist jeder Mittelweg hier völlig unmöglich.“ Zufälligkeit, Nichtnothwendigkeit eines Erfolgs in der Zeit ist allerdings vernunftwidrig; was in der Zeit geschieht, hat in der Zeit nicht ausenbleiben können. Allein in den Dingen an sich, von welchen wir alle Zeitverhältnisse wegrechnen müssen, kann allerdings Zufälligkeit ohne Widersinn angenommen werden, und widerspricht dem Satze des zureichenden Grundes nicht. Ein Wesen, welches gleich zureichenden Grund (für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen) enthält, enthält eben dadurch zureichenden Grund für das Zufällige, was durch dasselbe erfolgen, aber auch nicht erfolgen kann. Diese Zufälligkeit ist also keine Grundlosigkeit. Und wenn wir dem Subjekte unsers Willens, als Dinge an sich, die Freyheit, in dem von mir bestimmten Sinne, zueignen, und die freye Handlung für übersinnlich zufällig erklären, so verletzen wir auf keinen Fall die Gesetze des Denkens. *)

Im
Aber man stelle sich einen Zustand vor,

*) Crusius hat viel tief und wahr Gedachtes über die Vorwürfe gesagt: die freyen Handlungen seyen grundlos und vom Ungefähr abhängig, S. §. 47. §. 28. bes. die Note.

Im Begriffe der moralischen Freyheit liegt wesentlich auch der Begriff eines Vermögens zu sündigen, ohne welches ein Vermögen gut zu handeln, vernünftiger Weise gar nicht gedacht werden kann. Wenn ein Wollen von mir in einem gewissen Falle gut ist, so ist es dieß nur in sofern, als ich in demselben Falle auch bößlich wollen konnte. Nach allem bisher Gesagten habe ich nicht nöthig, diese (bereits von mir in meiner moralischen Gotteslehre S. 174. §. 5. aufgestellte) Behauptung zu rechtfertigen, und zu bestimmen, in wiefern folgende Stelle des Herrn Schmid in seiner Moralphilosophie gegründet sey oder nicht: (N. A. §. 249. S. 335.) „Einige rechnen zu der moralischen Freyheit auch das Vermögen, unsittlich zu handeln. Dieß widerspricht aber dem Begriffe von einem sittlichen Vermögen; und eine solche Freyheit wäre ein Vermögen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, welches auf einen Widerspruch hinaus läuft. Ein solches, in Absicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen, dünkt mich, ein nonsensikalisches Vermögen zu seyn. Wir haben neben der moralischen Freyheit, d. h. neben dem Vermögen sittlich zu handeln, auch ein anderes, aber sehr verschiedenes Vermögen, solche Handlungen auszuüben, und solche Gesinnungen zu hegen,

gen, die dem Sittengesetze der Vernunft zu-
wider sind. Dieß ist eine Folge der Einschrän-
kung unserer Freyheit, also, in Beziehung auf
die Vernunft, ihres Unvermögens, in Bezie-
hung auf die übrigen Kräfte der menschlichen
Natur, eine Folge von dem Verhältniß des
bestimmbaren Vermögens, der Sinnlichkeit zu
andern Bestimmungen, die nicht von dem rei-
nen Vernunftwillen hervorgebracht werden,
u. s. w.“

III. Ueber die Möglichkeit der moralischen Freyheit

im Menschen.

Nach dem im vorigen Abschnitte aufgestellten Begriffe von moralischer Freyheit, erscheint das moralische freye Wesen, als freyes, dergestalt unabhängig von den Gesetzen der Vernunft und von den Antrieben der Sinnlichkeit, daß es durch die einen so wenig, als durch die andern gezwungen werden kann. Es fragt sich, ob ein solches Vermögen im Menschen wirklich existiren könne. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf die Bedingungen zurückgehen, von denen im Menschen die Vorstellung seiner Kräfte und ihrer Handlungen abhängt.

Der Mensch ist sich selbst in allen seinen Vermögen und den Handlungen derselben Erscheinung, und in sofern gezwungen, sich seine Zustände nach der allgemeinen Form aller Erkenntniß des Wirklichen im Gebiete der Natur vorzustellen, also auch die Verknüpfung seiner Zustände nach dem Gesetze der mechanischen Kausalität. Der Mensch hat also, wie jedes andere Naturwesen, einen empirischen Charakter. Zu dem empirischen Charakter des Menschen gehören

ren alle seine durch äußere oder innere Sinnlichkeit wahrnehmbare Vermögen, Handlungen und Zustände derselben, also auch: 1) die Thätigkeiten des Vorstellungsvermögens, wiefern sie der innere Sinn darstellt; 2) die Thätigkeiten des Gefühlvermögens, wiefern sie der innere Sinn darstellt; 3) die Thätigkeiten des Begehrungsvermögens, wiefern sie der innere Sinn darstellt. Der innere Sinn stellt jederzeit ein auf einander folgendes Mannigfaltiges dar; diejenigen Thätigkeiten also des Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens, welche der innere Sinn darstellen soll, müssen als auf einander folgendes Mannigfaltige erscheinen können. Alles, was als auf einander folgendes Mannigfaltiges erscheint, verknüpft der Verstand nach seinem Kauffalgesetze; jene Thätigkeiten also des Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens, welche der innere Sinn darstellt, können von uns nicht anders als in nothwendig bestimmter Kauffalverknüpfung erkannt werden. Diese Kauffalverknüpfung aber kommt ihnen nicht an sich zu, sondern ist Vorstellungsweise bestimmt in der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes.

Allein der Mensch besitzt auch Kräfte, und übt Handlungen aus, welche der innere Sinn gar

gar nicht darstellen kann, und welche die Form des auf einander folgenden Mannigfaltigen gar nicht anzunehmen fähig sind. In Ansehung dieser ist er sich nicht Erscheinung, sondern Gegenstand eines nothwendigen unsinnlichen Denkens, und sie machen seinen intelligiblen Charakter aus. Diejenigen Kräfte des Menschen, welche seinen empirischen Charakter in der Erscheinung ausmachen, sind auch als Dinge an sich anzusehen, haben in sofern ihr absolutes (obwohl völlig unerkennbares) Wesen (und werden in sofern auch zu dem intelligibeln Charakter des Menschen gerechnet.

Der Mensch ist sich also in gedoppelter Rücksicht ein intelligibler Gegenstand: 1) in Rücksicht seiner erscheinenden Vermögen, und deren erscheinenden Wirkungen, wiefern er ihre Existenz als erscheinend nicht gedenken kann, ohne zugleich ihre absolute Existenz zu denken; (negativ intelligibel) 2) in Rücksicht derer Vermögen, die gar nicht sinnlich gewahr genommen werden können, sondern nur Gegenstände eines nothwendigen unsinnlichen Denkens sind. (positiv intelligibel.)

Die letzten Gründe aller Vermögen unserer geistigen Natur sind nur intelligibel, können

nicht durch den innern Sinn gewahr genommen werden. Die Vermögen sind sensibel, wenn sich die Form ihrer Wirksamkeit in den successiven Reihen ihrer Wirkungen im innern Sinne darstellt; positiv intelligibel, wiefern die Form ihrer Wirksamkeit sich nicht in den successiven Reihen ihrer Wirkungen im innern Sinne darstellt, sondern in einer Idee gesetzt werden muß. Die Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der theoretischen Vernunft in ihrem formalen (logischen) Geschäfte, sind sensibel. Die theoretische Vernunft in ihrem materialen, metaphysischen Geschäfte, die reine praktische Vernunft in ihrer Gesetzgebung, sind positiv intelligibel. Es fragt sich, ob der Wille (ich nehme durchaus Wille nach dem von mir bestimmten Begriffe, zu welchem die Freyheit wesentlich gehört,) es sey? Sensibel ist er nicht, und kann es nicht seyn; wenn er also ist, so ist er positiv intelligibel. Der Wille ist nicht sensibel, kann es nicht seyn d. h. ein Gegenstand, wie er, kann sich nicht im innern Sinne darstellen, die Form seiner Wirksamkeit kann nicht in successiven Reihen seiner Wirkungen im innern Sinne erscheinen, indem die Form seiner Wirksamkeit der Form des innern Sinnes widerspricht. Wenn der Wille ist, so ist er positiv intelligibel, d. i. Gegenstand

stand einer Idee der reinen Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen, und zwar dieser reinen Vernunft, weil von ihr nur die Idee des Unbedingten herrührt.

Die Frage: ob ein moralisch freyer Wille als wirklich gedacht werden könne, kommt, allem bisher Gefagten zu Folge, auf die Frage hinaus; ob aus der Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Willens durch innern Sinn und Verstand, die Unmöglichkeit des Daseyns eines Willens im Menschen folge, oder ob sich nicht vielmehr jene Unmöglichkeit der Erkenntniß mit der Möglichkeit des Daseyns sehr wohl vertrage,

Dafs ein Vermögen in uns sey, welches durch den inneren Sinn nicht erkannt werden kann, und auf eine andere Weise, denn durch Afficirung desselben, zu unserm Bewusstseyn gelangen muß, ist nichts widersprechendes; und wenn wir nur zureichende Gründe für das Daseyn eines Willens in uns aus andern Quellen besitzen, so kann unsere Ueberzeugung dadurch nicht aufgehalten werden, dafs wir unfähig sind, den Willen durch den inneren Sinn zu erkennen. Hat doch noch kein Mensch an dem Daseyn einer metaphysischen Vernunft im Menschen

deshalb gezweifelt, weil sich die Form ihrer Wirkfamkeit nicht in successiven Reihen ihrer Wirkungen im innern Sinne darstellt.

Dafs wir also fähig sind, zu wollen, ohne doch fähig zu seyn, uns unser Wollen selbst im innern Sinne vorzustellen, enthält nichts Widersinniges, vielmehr würde es widersinnig seyn, auch nur daran zu denken, dafs unser Wollen sich vielleicht im innern Sinne darstellen könne, gerade so widersinnig, als wenn man versuchen wollte, ob man sich nicht den Satz des Widerspruchs, oder des zureichenden Grundes als ein Mannigfaltiges im Raume vorstellen könne, oder ein Dreyeck, seiner Figur nach, als ein Mannigfaltiges in der Zeit.

Der innere Sinn ist aber auch nicht das einzige Medium, durch welches wir von Vermögen unierer Natur und Kräften derselben Vorstellungen bekommen können, obwohl nur durch ihn unmittelbare Vorstellungen davon (Anschauungen) möglich sind. Die theoretische Vernunft, nach ihrem materialen (metaphysischen) Vermögen, enthält Ideen, durch welche der Mensch in den Stand gesetzt wird, sich Vermögen seiner Natur und Handlungen derselben vorzustellen, welche

welche der innere Sinn gar nicht darstellen kann; und sie allein ist es, durch welche wir uns als begabt mit einem Willen denken, und uns als wollend denken können. Das Wesentliche für den moralischen Charakter des Begriffes des Willens ist die Idee eines unbedingten Vermögens, das Gesetz der Vernunft auszuüben, oder nicht auszuüben; alles Unbedingte aber kann nur durch reine theoretische Vernunft nach ihrem metaphysischen Vermögen gedacht werden.

Alle Vorstellung also, die wir von unserm Willensvermögen und jedem einzelnen Wollen haben, ist nur durch Uebertragung der Idee des Unbedingten auf gewisse Handlungen unserer Natur, und ihren Grund möglich. Und es giebt schlechterdings kein Bewusstseyn des Willens oder eines Wollens, welches nicht durch jene Uebertragung der Idee des Unbedingten vermittelt wäre. *)

Der

*) Wenn ich also in meiner moralischen Gotteslehre den Satz aufgestellt habe: „Der Mensch hat von seiner moralischen Freyheit ursprüngliche und unmittelbare Gewissheit durch sein Bewusstseyn. Diese Gewissheit gründet sich nicht auf Gewahrnehmung der Freyheit, nicht schlussweise auf das Bewusstseyn der Pflicht, überhaupt auf nichts Erkennbares und Begreifliches;“ so nehme ich jetzt diesen Satz ganz zurück, indem ich ihn nach der geprüfsten Ueberzeugung für unwahr halten muß. Wiefern ich den §. 7. des III. Kap. II. Abschn.

Der wirkliche Wille (an sich) und das wirkliche Wollen (an sich) müssen, wenn sie sind, das enthalten, was in der Idee davon befaßt ist, und es kann nicht die Frage seyn, ob auch wohl der Wille und das Wollen an sich das seyen, als was die Vernunft sie denkt. Man würde sich mit einer solchen Frage selbst nicht verstehen. Die Idee der Freyheit also stellt die Freyheit dar, wie sie an sich ist, und es kann hier nicht der Fall eintreten, daß das Objekt der Idee, wenn es aufser der Idee da ist, nicht die Merkmale enthielte, welche die Idee auszeichnen. Freyheit als Ding an sich kann nichts anders seyn, als was die Vernunftidee davon ausagt.

So kann zwischen dem Menschen, wiefern er sich erkennbar ist, und ebendenselben, wiefern er sich nicht erkennbar ist, ein Zusammenhang seyn, welchen die metaphysische Vernunft durch ihre Ideen vermittelt. Und derselbe Mensch, der
durch

II. Abschn. desselben Buchs noch billige: „Der Mensch wird „in dieser Einsicht (daß Freyheit des Willens Statt finden „könne) befestigt, wenn er bedenkt, daß der Wille und „alles Wollen sich nie als Erscheinung darstellt, sondern „auf eine unbegreifliche Weise unmittelbar zu unserm Bewußtseyn gelangt, daß wir also unsers Willens und jedes „einzelnen Willens gewiß werden, ohne weder den Willen, noch irgend ein einzelnes Wollen zu erkennen und „zu begreifen,“ erhellet von selbst.

durch den innern Sinn von gewissen Seiten zur Selbstvorstellung gelangt, ist fähig, durch reine Vernunft sich ein Vermögen seiner Natur und Handlungen desselben vorzustellen, welche in die Form des innern Sinnes nicht eingehen können.

Wenn der Mensch ein Vermögen seiner Natur, welches sich in seinen Wirkungen als Erscheinung durch den innern Sinn nicht darstellen kann, nach der Form dieses Sinnes vorzustellen versucht, so muß derselbe Widerfynn erfolgen, der in jedem andern Falle unausbleiblich eintritt, sobald wir uns das Unbedingte nach den Formen der Sinnlichkeit vorstellen wollen. Will der Mensch sich das Einfache im Raume vorstellen, so verwickelt er sich in Widerstreit; und demselben Erfolge ist er ausgesetzt, sobald er die Handlung der Freyheit in der Zeit vorstellt.

Wenn der Mensch sich die Handlung der Freyheit in der Zeit vorstellt, so dringt sich ihm der aus kontradiktorisch entgegengesetzten Gliedern bestehende Satz auf:

entweder:

Die Handlung des Willens hat in der Zeit, wo sie geschah, erfolgen müssen.

oder:

oder:

Die Handlung des Willens hat in derselben Zeit, wo sie geschah, unterbleiben können.

Jemehr er die Natur der Zeit und die nothwendige Form der Verbindung des in ihr Aufeinanderfolgenden erwägt; um so fester überzeugt er sich, daß eine Handlung in derselben Zeit, wo sie geschieht, nothwendig geschehen muß und in ihr nicht ausbleiben kann. Er schließt also;

Die Freyheit des Willens ist unmöglich.

Er würde Recht haben, wenn kein Drittes Statt fände. Allein dieß findet allerdings Statt. Nämlich;

Die Handlung des Willens ist gar nicht in der Zeit.

Es ist also beydes falsch;

Die Handlung des Willens hat nicht in der Zeit, wo sie geschah, erfolgen müssen;

und:

Die Handlung des Willens hat nicht in derselben Zeit, wo sie erfolgte, unterbleiben können;

Denn sie ist außer aller Zeit.

Ich

Ich entscheide auf diese Weise die Antinomie, in welche sich der Mensch verwickelt, sobald er sich den Willen in der Zeit vorstellen will, ungefähr eben so, wie Kant jene Antinomien entscheidet, auf welche die Vernunft durch Mißbrauch ihrer Weltbegriffe geräth. „Wenn zwey einander entgegengesetzte Urtheile, sagt er: (S. 531. Krit. d. r. V.) eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie, unerachtet ihres Widerstreits, (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist) alle beyde weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte. Wenn jemand sagte: ein jeder Körper riecht entweder gut, oder nicht gut, so findet ein Drittes Statt, nämlich, daß er gar nicht rieche, und so können beyde widerstreitende Sätze falsch seyn.“

Der Mensch würde nicht daran denken, sich das Vermögen der moralischen Freyheit zuzueignen, wenn er sich nicht eines Vermögens bewußt wäre, welches durch ein unbedingtes Gebot eine solche Freyheit in ihm auffordert, und ihm die Verfolgung eines Zweckes nothwendig macht, welcher nur durch eine solche Freyheit erstrebt werden kann. Das Bewußtseyn einer unbedingt gesetzgebenden Vernunft allein macht das Bewußtseyn der Freyheit in ihm möglich, dieses

diefes verhält ſich zu jenem wie die Folge zu ihrem Grunde.

Der Menſch würde in einzelnen Fällen, wo es darauf ankommt zu handeln, ſich nicht vor vollbringung der Handlung als frey zu jedem Entſchluffe denken, wenn ihm nicht das Geſetz der Vernunft vorſchwebte, welches ſo gebiethet, daß es Freyheit vorausſetzt. Und nach vollbrachter Handlung würde der Menſch nicht annehmen, daß er ſich frey zur Handlung entſchloffen, wenn er ſich nicht bewußt wäre, daß ihm vor der Handlung das Geſetz mit ſeinem unbedingten nur auf Freyheit gerichteten Gebothe vorgeſchwebt hätte.

Diejenige Uebertragung der Idee des Unbedingten, ohne welche dieſes Bewußtſeyn des freyen Willens gar nicht möglich iſt, erfolgt im Menſchen ganz unabſichtlich, und ohne daß eine Beyhülfe der ſpekulativen Philoſophie nöthig wäre. Die ſogenannte gemeine Menſchenvernunft muß ſich auf dieſe Uebertragung ſtützen, wenn ſie dem Menſchen Freyheit des Willens zu-eignet, wie ſie es durchaus thut.

Die gemeine Menſchenvernunft denkt ſich, ohne Widerſinn zu ahnden, die Handlung des freyen Willens, den Entſchluß, in der Zeit, ſo lange ſie noch nicht zur deutlichen Vorſtel-

lung

lung der Form aller Veränderungen in der Zeit gelangt ist. Geschieht diels, dann muß sie wegen ihrer Annahme einer in der Zeit handelnden Freyheit, in die lebhafteste Verlegenheit gerathen. Und sie geht unausbleiblich zu einem widerfinnigen Dogmatism, (nach welchem entweder Freyheit in der Zeit angenommen, oder alle Freyheit, weil sie in der Zeit nicht möglich, verworfen wird,) oder einem trostlosen Skepticism über, wenn sie nicht durch Vernunftkritik über die Möglichkeit der Freyheit aufgeklärt wird.

Dem bisher Gesagten zu Folge entsteht Bewußtseyn der moralischen Freyheit erst dann, wenn das Bewußtseyn der reinen praktischen Vernunft im Menschen entwickelt worden, und er fähig ist, sich ihr Gesetz vorzustellen, *) und das Bewußtseyn der Freyheit, in seiner Deutlichkeit ist (wie ich bereits in den kritischen Prolegomenen des I. Th. angedeutet habe) nichts anders als: die Einsicht der Unmöglichkeit, sich das Daseyn des moralischen Gesetzes, und das Nicht-

*) Das moralische Gesetz ist also, wie Kant mit Recht sagt: ratio cognoscendi der Freyheit, unerachtet die Freyheit zugleich als ratio essendi des moralischen Gesetzes angesehen werden muß. „Wäre nicht das moralische Gesetz in „unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir „uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freyheit ist, „(ob diese gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen. „Wäre aber keine Freyheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen seyn.“

Nichtseyn der Freyheit zugleich ohne Widerspruch vorzustellen, verbunden mit der Ueberzeugung von der Ermangelung aller zureichenden Gründe gegen die Gedenkbarkeit der Freyheit.

Ich habe in meinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion sowohl als in meiner moralischen Gotteslehre die auf solche Weise entstehende Ueberzeugung von der moralischen Freyheit mit dem Nahmen eines Vernunftglaubens an moralische Freyheit belegt. „Der Mensch gelangt, habe ich gesagt, auch mittelbar zur Ueberzeugung von seiner moralischen Freyheit, indem das in seiner Vernunft enthaltene, und also von ihm wirklich erkannte Sittengesetz nur durch jenes Vermögen als möglich gedacht werden kann. Wiefern die also entstehende Ueberzeugung sich nicht auf Einsicht und Erkenntniß der Natur des Gegenstandes gründet, sondern auf das Bedürfnis, für das daseyende Sittengesetz einen Grund seiner Möglichkeit in der Idee eines überfinnlichen unerkennbaren und unbegreiflichen Gegenstandes anzunehmen, so darf man sie mit Recht einen Vernunftglauben nennen.“ Wenn Glaube ein Fürwahrhalten aus zureichenden subjektiven Gründen ist, bey gänzlicher Unmöglich-

lichkeit aller objektiven Gründe (sowohl für als wider); so dürfte man doch vielleicht zweifeln, ob die Ueberzeugung von der moralischen Freyheit im Menschen mit dem Nahmen eines Glaubens zu benennen sey. In wiefern nämlich das moralische Gesetz Erkenntnisgrund der Freyheit ist, und die Vorstellung des moralischen Gesetzes (eine objektiv wahre Vorstellung) in nothwendiger Verknüpfung mit der Vorstellung der moralischen Freyheit steht, in wiefern die Freyheit selbst sich in Wirkungen offenbart, die nach dem moralischen Gesetze beurtheilt werden müssen, kann man die Ueberzeugung vom Daseyn der Freyheit mit guten Grunde ein mittelbares Wissen nennen.

Die innere Urhandlung der Freyheit, der Entschluß, liegt außer aller Zeit, und ist in der Zeit nicht vorstellbar; die äußere That aber, die durch den Entschluß anhebt, ist in der Zeit, nur in ihr vorstellbar, und so auch alle ihre unübersehbaren Folgen. Sie schliessen sich in der Erscheinung an die ganze Reihenfolge vorhergegangener Weltzustände an, und fügen sich mit ihnen in die Form eines unveränderlichen Kontextes.

IV.

*Ueber die Wirklichkeit der moralischen Freyheit
im Menschen.*

Dass, und in wiefern moralische Freyheit im Menschen als möglich angenommen werden könne, erhellet, wie mir scheint, aus dem im vorigen Abschnitte Gesagten mit hinlänglicher Evidenz; und um zu zeigen, dass ein solches Vermögen von uns als wirklich angenommen werden müsse, dürfen wir nur in dem Ideengan-ge fortschreiten, welchen wir dort eingeschla-gen haben.

Eine Thatfache ist es, die den Men-schen überzeugt, dass ihm moralische Freyheit innwohnt: das Sittengesetz der prakti-schen Vernunft. Nur wiefern der Mensch sich dieses Gesetzes in seiner Nothwendigkeit bewusst werden muss, sobald seine praktische Vernunft sich entwickelt, gelangt er unausbleib-lich zur Anerkennung der moralischen Frey-heit.

Die Vernunft gebiethet in ihrem Gese-tze, und gebiethet unbedingt, und ohne Ein-schränkung. Indem sie dieses thut, erklärt sie et-was für schlechterdings nothwendig, blos wegen
ihrer

ihrer gesetzgebenden Kraft, unangesehen, ob es je geschehen sey, geschehe, oder geschehen werde. Wir drücken diese durch die Vernunft erklärte Nothwendigkeit durch das Wort: *sollen*, aus, welches demnach einen ganz andern Sinn hat, als das *Müssen*, womit wir eine Nothwendigkeit nach Naturgesetzen bezeichnen. *)

Indem die Vernunft ein unbedingtes *Sollen* des Menschen erklärt, nimmt sie ihn als ein Wesen an, welches nicht *mufs*, als ein Wesen, welches, nicht zwingbar durch den Mechanism der Natur, sich selbst zur Befolgung ihres Gesetzes bestimmen kann. Ohne Hinsicht auf die unveränderliche Ordnung der Natur und die Verkettung von Ursachen und Wirkungen, aus der sie besteht, setzt sie eine Ordnung fest, die nirgends, als nur in ihrer Idee Statt findet, von der sie aber nichts destoweniger als nothwendig ausagt, daß sie durch die vernünftigen Wesen reali-

*) So wie *Sollen* verschieden ist von *Müssen*, ist im Lateinischen *oportet* von *necesse est* verschieden. *Nece-*
esse est bedeutet Nothwendigkeit nach physischen Gesetzen;
 (*Neceffe id est, sine quo salvi, liberive esse non possumus.*)
Oportet, Nothwendigkeit durch Pflicht. (*Oportere per-*
fectionem declarat officii, quo semper utendum est et omni-
bus; oportere est, consentaneum esse officio. Cic.)

realisirt werden solle. *) Die Prinzipien dieser Ordnung sind in dem dritten Abschnitte des ersten Theils in den Formeln der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft aufgestellt worden.

Indem die Vernunft unbedingt gebiethet, und das Sollen des Menschen bestimmt, ist sie nicht selbst das Vermögen, ihr Geboth frey zu realisiren, nicht selbst der freye Wille; sie ist blos Gesetzgeberinn, richtet sich aber, als solche, mit ihrer Gesetzgebung an ein Vermögen, ihr Geboth frey zu realisiren, an einen freyen Willen, der dem Menschen innwohne. Möge immer die praktische Vernunft und der Wille in einem und demselben Wesen gegründet seyn; sie müssen, wenn nicht die nachtheiligste Verwirrung erfolgen soll, als verschieden und auſer einander

*) Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß etwas darinn anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern, was darinn geschieht, oder, welche Eigenschaften der letztere hat. Kant Krit. d. r. V. (S. 575.)

dergedacht werden. Die praktische Vernunft ist selbst nicht frey, kann es nicht seyn, denn ihre Gesetzgebung hängt von ihrer ursprünglichen unveränderlichen Natur ab, da es im Gegentheil für den Willen ein eben so wesentlicher Charakter ist, frey zu seyn, als einem erscheinenden Körper die Eigenschaft der Ausdehnung wesentlich ist. Die praktische Vernunft hat demnach auch keine bestimmende Kauffalität auf den Willen, allerdings aber eine solche Beziehung auf denselben, daß freye Realisirung ihrer Gebothe durch den Willen möglich ist. Wie sich (der Sache nach) die Kraft des Willens zur Vorstellung dieser Gebothe verhalte, ist ein unbegreiflicher Gegenstand, unbegreiflich, wie der Wille sich nach dieser Vorstellung bestimmen, aber nicht durch sie bestimmt werden könne, unbegreiflich, aber darum doch nicht widersinnig.

Indem die Vernunft ein unbedingtes Sollen des Menschen erklärt, nimmt sie ihn als ein Wesen an, welches sich auch zu einem dem Gegenstande des Sollens widersprechendem Wollen bestimmen kann, als ein Wesen in solchem Verhältnisse zu der Sinnlichkeit, daß es durch die in ihr gegründeten Vorstellungen zwar nicht bestimmt werden, aber doch sich selbst nach ihnen

bestimmen kann. Die Sinnlichkeit hat also, eben so wenig als die Vernunft, eine bestimmende Kauffalität auf den Willen, allerdings aber eine solche Beziehung auf denselben, daß freye Realisirung der von ihr herrührenden Zwecke durch den Willen möglich ist. Wie sich (der Sache nach) die Kraft des Willens zur Vorstellung dieser Zwecke verhalte, ist unbegreiflich; allein diese Unbegreiflichkeit hebt die Möglichkeit nicht auf.

Diejenigen Willensbestimmungen, welche dem Gesetze der Vernunft entsprechen, sind nicht Produkte der Vernunft, sondern des Willens. Die sittlich gute Handlung erfolgte nicht, weil die Vernunft stärker war, als die Sinnlichkeit, oder diese wohl gar ruhte, und die sittlich böse Handlung erfolgte eben so wenig, weil die Sinnlichkeit stärker war als die Vernunft, oder die Vernunft etwa gänzlich unwirksam blieb. Wäre das eine, oder das andere, so wäre die sogenannte sittlich gute Handlung in der That keine gute, die sittlich böse Handlung keine böse; denn es fehlte in jedem Falle die Freyheit. Erfolgte die sogenannte sittlich gute Handlung, weil die Vernunft stärker war, als die Sinnlichkeit, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts, erfolgte sie, weil die Sinnlichkeit ganz ruhte,

ruhte, so ist sie unverdienstlich, gar nicht moralisch. Erfolgte die sogenannte sittlich böse Handlung, weil die Sinnlichkeit stärker war, als die Vernunft, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts; erfolgte sie, weil die Vernunft ganz unwirksam war, so ist sie schuldlos, gar nicht moralisch. Deshalb wird aber nicht geleugnet, daß nicht das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit, oder der Sinnlichkeit über die Vernunft zu den veranlassenden Ursachen, der sittlich guten oder sittlich bösen Willensbestimmungen gehören.

So sind also nicht blos die sittlich guten Handlungen frey, sondern ebenfalls die sittlich bösen. Wären jene Produkte der reinen Vernunft, diese Produkte der Sinnlichkeit, so wären sie nicht frey, und demnach auch gar nicht moralisch; sie sind diess nur als Produkte des Willens.

Und hier leuchtet ganz vorzüglich die Wichtigkeit der Unterscheidung der reinen praktischen Vernunft von dem Willen ein. Sobald wir die reine praktische Vernunft für den Willen halten, müssen wir alle Freyheit aufgeben, und die bösen Handlungen für gezwungen, also für nicht böse halten. Folge davon ist unausbleiblich, daß

alle wahre Moralität der Handlungen wegfällt. *)

Wenn durch den freyen Willen eine sittlich gute, oder sittlich böse Handlung entsteht, so kann man vernünftiger Weise nicht nach einem aufser dem Willen liegenden bestimmenden Grunde ihres Daseyns fragen, ihn also eben so wenig in der Vernunft, als in der Sinnlichkeit suchen. Ist die Handlung sittlich gut, so fragt man vergebens, wie es komme, daß die Sinnlichkeit sie nicht verhindert; ist sie sittlich böse, so fragt man eben so vergebens, welche Ursachen die Vernunft einschränken konnten, um sie nicht zu verhindern. Ja, man versteht sich selbst, wage ich zu behaupten, mit diesen Fragen nicht, weil man ja gar nicht mehr an Moralität denken darf, sobald man bestimmende Gründe des Daseyns freyer Willensbestimmungen aufser dem Willen sucht;

*) Seit es mir gelungen, mich aus den Irrgängen des Fatalism, in denen ich sonst beynahe einheimisch geworden war, heraus zu winden; (ein Glück, welches ich dem Studium der Crutstücken und vorzüglich der Kantischen moralischen Schriften verdanke;) habe ich ohne Schwierigkeit das richtige Verhältniß des freyen Willens zur praktischen Vernunft gefaßt, und selbst manche scharfsinnige Entstellungen dieses Verhältnisses, haben die Evidenz meiner Einsicht nie einschränken können. Es war mir deshalb eine sehr willkommene Erscheinung, an dem Herrn Reinhold, im zweyten Theile seiner Briefe über die Kantische Philosophie, einen festen Vertheidiger des unverfälschten Begriffs des freyen Willens zu finden,

sucht; ein Zweck, der jedem widersinnig scheinen muß, sobald er den richtigen Begriff des Willens gefaßt hat.

Die Voraussetzung, als widerspreche die Annahme der Freyheit (in dem von mir auch behaupteten Sinne) den Gesetzen des vernünftigen Denkens, verbunden mit der vernachlässigten Unterscheidung der praktischen Vernunft und des Willens, verleitete einen der scharfsinnigsten Denker unserer Zeit, den Herrn Schmid, alle Handlungen für übersinnlich nothwendig zu halten, und unter dem Namen des intelligiblen Fatalismus eine in der That neue Theorie des Willens aufzustellen. *)

„Wenn auch unsere sinnlich wahrnehmbaren Handlungen, sagt er, §. 260. a. als Erscheinungen betrachtet, sich in etwas denkbaren, obgleich nicht erkennbaren, nämlich Uebersinnlichen, zuletzt gründen, wovon die wahrnehmbaren Handlungen nur sinnliche Vorstellungsarten sind; so sind doch diese denkbaren Bestimmungsgründe der Handlungen, sofern wir sie denken, (d. h. nicht als Dinge an sich, sondern als Noumena,) den Vernunftgesetzen des Denkens unterworfen, wenn sie gleich, als Noumena, nicht unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen.

*) In s. Verf. einer Moralphilosophie.

„stehen, Nun sind aber die Begriffe von Grund,
 „von Gesetz, von Nothwendigkeit —
 „nicht solche Begriffe, die von der Vorstellung
 „der Zeit, oder von unserer sinnlichen Vorstel-
 „lungsart überhaupt abhängen, sondern reine
 „Vernunftbegriffe, die zu allem Denkbaren ge-
 „hören. Folglich dürfen wir auch in Ansehung
 „der übersinnlichen Bestimmungsgründe unserer
 „Handlungen keinen (vernunftlosen) Zufall, d.
 „h. Gesetzlosigkeit, Nichtnothwendigkeit, an-
 „nehmen. Es bleibt also nichts übrig, als gesetz-
 „mäßige Nothwendigkeit. Denn es giebt schlech-
 „terdings keinen Mittelweg zwischen beyden,
 „weil sie einander kontradiktorisch entgegenge-
 „setzt sind, d. h. weil die ganze Sphäre der Denk-
 „barkeit und Möglichkeit auf die Begriffe von
 „Nothwendigkeit und Zufall eingeschränkt ist.
 „Wir müßten also entweder überhaupt nichts
 „denken über das übersinnliche Substrat der Na-
 „tur und aller ihrer Erscheinungen, oder wir
 „müssen uns dasselbe als zureichenden und ge-
 „setzmäßigen Entscheidungsgrund aller unserer
 „erscheinenden Handlungen gedenken. Gesetzt
 „nun, daß es unmoralische und nichtmo-
 „ralische Handlungen gebe, so muß auch zu
 „diesen Erscheinungen ein zureichend entschei-
 „dender Grund in dem Intelligiblen angenom-
 „men werden; es muß etwas als vorhanden ge-
 dacht

„dacht werden, was zugleich mit dem Daseyn
 „der Vernunft, d. h. mit ihrer Wirksamkeit auf
 „Erscheinungen, auch den bestimmten jedesma-
 „ligen Grad dieses Einflusses bestimmt. Ob nun
 „gleich das, was als letzter denkbarer Grund die
 „Erscheinungen bestimmen soll, nicht selbst wie-
 „der Erscheinung seyn kann, weil es widersinnig
 „ist, daß eine Erscheinung ein Ding an sich selbst
 „bestimmen soll; und obgleich also die Sinnlich-
 „keit, so wie sie selbst sinnlich vorgestellt und
 „erkannt wird, die Vernunft an sich nicht be-
 „stimmen und einschränken kann, so müssen wir
 „doch (wegen der Eingeschränktheit der sittli-
 „chen Erscheinung) annehmen, daß dasjenige,
 „was der Sinnlichkeit und allen ihren Er-
 „scheinungen an sich (als ihr denkbarer Grund)
 „zum Grunde liegt, oder das überfinnliche
 „Substrat der Natur, diese wahrgenommene Ein-
 „schränkung der Vernunftwirkungen in der Er-
 „scheinung nothwendiger Weise bestimme. Die-
 „ser Gedanke ist nicht nur problematisch mög-
 „lich; denn, was der Erscheinung, als Erschei-
 „nung, widerspricht, (nämlich, Bestimmungsgrund
 „eines Noumenon zu seyn,) das widerspricht
 „nicht nothwendiger Weise ihrem Substrat, als
 „Noumenon. Und, wenn wir der Grundlosig-
 „keit, d. h. der theoretischen Vernunftlosigkeit
 „ausweichen wollen, so müssen wir diesen proble-
 „matischen Gedanken assertorisch denken.

1) Was

1) Was die von S. vorausgesetzte Unmöglichkeit betrifft, die Freyheit des Willens nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens vorzustellen, so glaube ich im 1. 2. und 3. Abschnitte nach zureichenden Gründen erwiesen zu haben, daß eine solche Unmöglichkeit gar nicht Statt findet, daß es vielmehr gar keinen Widerspruch enthält, sich ein Vermögen, sich zur Realisirung kontradiktorisch entgegengesetzter Vorstellungen mit vollkommen gleicher Möglichkeit selbst zu bestimmen zu denken.

2. Der bestimmende Grund des Daseyns sittlich böser Handlungen liegt, wie ich in diesem Abschnitte gezeigt habe, weder in der Vernunft, noch in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in der Freyheit. Er liegt also weder in den vorstellbaren Vernunftgesetzen, noch in dem, was ihnen in der Kraft an sich, zum Grunde liegt, weder in den Erscheinungen der Sinnlichkeit, noch in dem, was ihnen an sich zum Grunde liegt, (dem übersinnlichen Substrat der Natur.)

Herr Schmid findet seinen übersinnlichen Fatalism theoretisch befriedigend; Herr Kreuzer zieht ihn von Seiten der vernünft-

nünftigen Denkbarkeit allen andern Theorien vor. *) Allein ich begreife nicht, wie eine Hypothese theoretisch befriedigend seyn könne. die das, was zu erklären ist, aufhebt. Es soll erklärt werden das Daseyn von Handlungen, welche nicht daseyn sollten, von Handlungen, die dem moralischen Gesetze widersprechen, da sie ihm doch nicht widersprechen sollten, also das Daseyn von Handlungen, die auch nicht daseyn konnten, deren entgegengesetzte vielmehr mit der moralischen Vernunft harmonirende daseyn konnten. Und um dies zu erklären, wird angenommen, daß die Handlungen wegen unüberwindlicher Hindernisse der Wirksamkeit der Vernunft erfolgen mußten. Oder kommt es bey der ganzen Sache auf etwas anders an, als das Faktum zu erklären, daß die Vernunft unbedingt gebiethet, und eben damit ein unbedingtes Können voraussetzt, nichts destoweniger aber Handlungen erfolgen, die ihrem Gebothe zuwiderlaufen? Und heist es wohl dieses Faktum

*) „Ich darf kühn behaupten, daß unter allen möglichen Theorien über dieselbe nur diese Theorie spekulativ befriedigend seyn könne. Denn schon der einzige Satz: zwischen Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit ist kein drittes möglich, entscheidet für diese Behauptung.“ Creuzer S. 133.

Faktum erklären, wenn ich annehme, die unbedingt gebiethende Vernunft sey gezwungen worden, diese Handlungen zuzulassen.

Noch mehr. Herr Schmid dringt so nachdrücklich auf vernünftige Denkbarkeit, findet nur Widerfinn in der entgegengesetzten Behauptung, in der Freyheit selbst, wie er sich ausdrückt, ein nonsensikalisches Vermögen. Ist seine Hypothese vernünftig denkbar? „Das, was der Sinnlichkeit an sich zum Grunde liegt, das übersinnliche Substrat der Natur, bestimmt nach ihm nothwendiger Weise die wahrgenommene Einschränkung der Vernunftwirkungen in der Erscheinung.“ Wird hier nicht offenbar das Kauffalgesetz, versinnlicht auf Noumenen, (das übersinnliche Substrat der Natur und die Vernunft) angewendet? Wird nicht behauptet, daß auf eine Wirkung des übersinnlichen Substrats der Natur unausbleiblich folge das Vermögen der Vernunft, eine gewisse Wirkung in der Erscheinung hervorzubringen? Trifft nicht die Verhinderung durch das übersinnliche Substrat der Natur, die Vernunftkraft an sich? Und wenn es widersinnig ist, daß eine

eine Erscheinung ein Ding an sich selbst bestimmen soll, ist es nicht gleich widersinnig, daß ein Ding an sich einen nothwendigen Erfolg in einem Dinge an sich bestimme?

Gesetzt aber auch, ich gestünde zu, das Bestimmwerden der Vernunftwirkungen durch das, was der Sinnlichkeit an sich zum Grunde liegt, sey nicht widersinnig, sondern nur unbegreiflich, so sehe ich nicht ein, warum dieses Unbegreifliche, welches das Faktum gar nicht erklärt, einem andern Unbegreiflichen, der Freyheit, vorgezogen werden müsse, durch welche das Faktum vollkommen erklärt wird.

Herr Schmid findet es widersinnig, eine unumschränkte Freyheit des Willens anzunehmen, weil nicht alle Handlungen moralisch werden. Die Freyheit wirkt im Menschen nur dann, wenn die kontradiktorisch entgegengesetzten Zwecke vorgestellt werden, zwischen denen sie frey entscheidet; denn in Beziehung auf Nichts findet keine Wahl Statt. Sobald jene kontradiktorisch entgegengesetzten Zwecke vorgestellt werden, wirkt sie unumschränkt; deshalb aber wird
sie

sie nicht (ihrem Vermögen nach) eingeschränkt, wenn sie nicht vorgestellt werden. Werden jene Zwecke nicht vorgestellt, so handelt die Freyheit nicht, (ohne jedoch sich leidentlich zu verhalten.) Diejenigen Wirkungen, die bey diesem Nichthandeln der Freyheit durch das menschliche Begehrungsvermögen erfolgen, sind gar keine Produkte der Freyheit, also gar nicht moralisch, indifferent. Werden aber jene Zwecke vorgestellt, so handelt die Freyheit, und alle ihre Handlungen sind moralisch, gleich moralisch, denn die Kraft der Freyheit muß als sich immer gleich angesehen werden. *) Wie es komme, daß jene kontradiktorisch entgegengesetzten Zwecke, ohne deren Vorstellung die Freyheit nicht handelt, zuweilen nicht vorgestellt werden, wie sich die Freyheit im Zustande des Nichthandelns verhalte, ist eines so unerklärbar, als das andere.

Es ist demnach, die Sache wohl verstanden, gar nichts widersprechendes, daß wir unumschränk-

*) Nur wer innig von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugt ist, versteht den tiefen Sinn jenes furchtbar-erhabenen Gedankens von Kant: „Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre.“

schränkte Freyheit (in Beziehung auf die vorgestellten kontradiktorisch entgegengesetzten Zwecke) annehmen, da doch nicht alle Handlungen moralisch werden (wiefern nämlich diese Zwecke nicht immer vorgestellt werden.)

Dass aber Handlungen, bey der Uneingeschränktheit der Freyheit, sittlich böse werden, ist so wenig widersinnig, dass es vielmehr widersinnig seyn würde, wenn man zugleich die Uneingeschränktheit der Freyheit, und die Unmöglichkeit moralisch böser Handlungen annähme.

Unbegreiflich ist es mir in der That, nach der eben bestimmten Ansicht der Sache, wie sich Hr. Schmid in seiner Vorrede zu Herrn Creuzers Skeptischen Betrachtungen S. IX. gegen die Freyheit folgendermaassen erklären konnte: „Weichen kann ich auch nicht, ohne meinem Gegner (Herrn C., der alle Theorien über die Freyheit entweder theoretisch, oder praktisch unbefriedigend findet) von einer andern Seite in die Hände zu fallen, und ohne das seltsamste aller Abendtheuer zu wagen, *) dem Verstande meiner Leser und meinem eigenen

*) In Ausdrücken dieser Art vermissen ich in der That jene Ruhe und Würde, welche sonst diesen mir so achtenswürdigen Forscher

„den Glauben an einen Gedanken anzumuthen,
 „der die besondere Eigenschaft hat, nur wider
 „die nothwendigen Verstandesgesetze
 „gedacht werden zu können, — den Gedanken
 „einer Nothwendigkeit, die Nicht-
 „nothwendigkeit ist, eines unum-
 „schränkten Vermögens, das nicht al-
 „les vermag, eines Unvermögens, das
 „doch das völligste Vermögen ist, ei-
 „nes vollständigen Grundes, der nicht
 „nothwendig begründet, eines Individual-
 „dinges, das sich wie ein abgezogener Allgemein-
 „begriff verhält, also bestimmt und auch unbe-
 „stimmt ist; endlich einer Unabhängigkeit, die
 „aus einer doppelten Abhängigkeit hervorgeht. *)
 „Man kann diesen undenkbaren Gedan-
 „ken, diesen Nichtgedanken, der doch für
 „einen Hauptgedanken gelten soll, von einer
 „Stelle der Theorie, an einen andern Platz hin-
 „bringen, man kann ihn aus der Sinnenwelt in
 „die Welt der Noumenen verpflanzen; man kann
 gewissen

Forscher charakterisirt; sie befremden um so mehr, da sein intelligibler Fatalism, so viel mir bewusst, von keinem Kritiker in diesem Tone beurtheilt worden ist.

*) Sehr natürlich. Die Freyheit steht in doppelter Beziehung: gegen Vernunft, und: gegen Sinnlichkeit, diese Beziehung ist aber so beschaffen, daß sie weder durch die eine, noch durch die andere bestimmt werden, aber sich nach der einen oder der andern mit gleicher Möglichkeit selbst bestimmen kann. S. das Vorige.

„gewissen anstößigen, und wegen ihrer Bestimmtheit ein wenig unbequemen Formeln aus dem Wege gehen, und bequemere (ich meyne, lenksamere, unbestimmtere,) dafür gebrauchen; *) man kann endlich neue Vermögen der Willkühr erdichten, sie aus ihrer Naturverbindung heraus weisen, und so als isolirte Unbestimmtheiten aufstellen, und was von dem abstrakten Begriffe in seiner Abgezogenheit gilt, ohne viele Umstände auf eine wirkliche individuelle Sache übertragen, aber der Widerspruch selbst bleibt, was er war, der Verstand kann nicht denken wider die Gesetze der Möglichkeit alles Denkens.“

Alle diese mit der möglichsten Härte ausgedrückten Vorwürfe, scheinen mir nach der im Vorigen gegebenen Auseinandersetzung der Sache wegzufallen.

3) Nur zu wahr ist es, daß dieser übersinnliche Fatalism alle Moral aufhebt. 1) Das unbedingte Geboth der Vernunft ist widersinnig, sobald ich annehme, der Mensch könne

*) Man bedarf dieser Künste für die richtige Theorie der Freyheit gar nicht. Allein der übersinnliche Fatalism hat die feinsten Wendungen nöthig, um seine gänzliche Unverträglichkeit mit dem moralischen Bewusstseyn des Menschen nur einigermaassen zu verbergen.

könne nicht unter allen Umständen das vorgestellte Gesetz ausüben, die Vernunft könne in ihren Wirkungen durch das übersinnliche Substrat der sinnlichen Natur so eingeschränkt werden, daß Handlung nach ihren Gesetzen, bey der Vorstellung dieser Gesetze, unmöglich sey. Es wird erlaubt seyn, zu behaupten, daß, sobald das unbedingte Geboth der Vernunft als widersinnig erscheint, alle Moralität aufhört. Zwar sagt Herr S.: „das Praktisch-Nothwendige lasse sich mit dem Physisch-Unmöglichem zusammen ohne Widerspruch denken.“ Nach ihm kann also eine Handlung zugleich moralisch-nothwendig und physisch-unmöglich *) seyn. Eine moralisch-nothwendige Handlung ist nur durch Freyheit möglich; keine andere Kraft der Natur oder Uebernatur kann sie hervorbringen, als diejenige Kraft, welche sich selbst Gesetz ist. Daß eine Handlung zugleich moralisch-nothwendig, und durch Freyheit nicht möglich sey, ist widersprechend. Was im Gesetze als moralisch-nothwendig bestimmt wird, muß schlech-

*) Physisch-unmöglich ist Herrn S., was nach theoretischen Begriffen von sinnlicher und übersinnlicher Natur nicht geschehen kann.

schlechterdings durch Freyheit möglich seyn. Indem also der übersinnliche Fatalism die Ausübung des vorgestellten Vernunftgesetzes, in dem Falle, daß die Vernunftwirksamkeit durch das übersinnliche Substrat der Natur gehindert wird, als durch Freyheit unmöglich erklärt, hebt er die Unbedingtheit und Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes auf.

2) Wenn nach dem intelligiblen Fatalism das unbedingte Geboth der Vernunft, als widersinnig erscheint, so müssen alle diejenigen Grundsätze, Urtheile, Begriffe, Bestrebungen und Gefühle eben so widersinnig erscheinen, die ein solches Geboth voraussetzen. *)

3) Die Ausübung des Guten steht, so wie die Ausübung des Bösen, nach diesem Fatalism nicht in unserer Gewalt, die eine, wie die andere, ist erzwungen. Zurechnung, Verdienst und Schuld sind schimärische

*) Alle Folgen des Determinism scheinen mir in dieser Hinsicht den intelligibeln Fatalism zu treffen. Wie unzureichend auch ein besonderer Scharffinn ist, jene Folgen zu heben, oder zu verbergen, zeigt sich in dem, was Herr Ullrich in seiner Eleutheriologie darüber gesagt hat.

sche Begriffe. Herr Creuzer sagt mit Recht: „Wenn die moralische Freyheit sich nur auf das erstreckt, was sie wirklich thut, und wenn sie im Gegentheile eingeschränkt ist, in Absicht auf alles, was sie nicht thut, so folgt daraus unwidersprechlich, daß jede unmoralische Handlung gänzlich außer unserer Gewalt liegt, indem sie durch etwas bewirkt, oder veranlaßt wird, was wir nicht einmal kennen, durch etwas, das unserer Vernunft so wenig unterworfen ist, daß es dieselbe vielmehr in ihrer höchsten Wirksamkeit einzuschränken vermag. Folgt nun gleich hieraus nicht unmittelbar, daß jede Zurechnung einer unmoralischen Handlung, daß alle tadelnde Urtheile und Gefühle, die sich darauf beziehen, leer, chimärisch und schwärmerisch sind, *) so folgt doch wenigstens so viel, daß es falsch ist, wenn ich mir, so weit ich vernünftig bin, das Vernunftlose als eine positive Wirkung zuschreibe, daß es falsch ist, wenn ich die reale Möglichkeit der nicht geschehenen Handlung zu der bestimmten Zeit annehme. Und dieß ist schon mehr als hinlänglich, um weiter daraus zu folgern, daß

*) Meiner Meynung nach folgt dieß,

daß nicht nur alle Schuld wegfällt, sondern, daß auch, wenn es Verdienst giebt, dieß Verdienst bey allen Menschen gleich seyn müsse. Denn die Vernunft ist sich selbst gleich. Daß sie bey dem einen Menschen mehr sich äußert, als bey dem andern, davon liegt der Grund nach dieser Theorie nicht in ihr selbst und in ihrer Freyheit, sondern in der größern oder geringern Einschränkung derselben durch das, was der Sinnlichkeit und ihren Erscheinungen zum Grunde liegt.“

Um diese Folgerung nicht vielleicht für willkürlich zu halten, lese man Hrn. Schmid's Auseinandersetzung der Begriffe: Zurechnung, Verdienst, Schuld, in der Metaphys. d. Sitten s. Moralphil. Unter mehreren seiner Aeufferungen über diese Gegenstände war mir die folgende eine der auffallendsten. „Wenn alle Immoralität eines endlichen Wesens sich zuletzt auf die transcendenten ausserhalb der Erfahrung liegenden einschränkenden Bedingungen von der Selbstthätigkeit der Vernunft gründet, welche die Gottheit kennt, und deren Folgen sie dem vernünftigen Wesen, das sie nicht selbst hervorgebracht hat, auf keine Weise zurechnet: so giebt es in

dem Urtheile des Unendlichen überall keine eigentlich absolute Schuld, sondern nur höheres und niederes Verdienst. Der Begriff von Schuld (im spezifischen Gegensatze des Verdienstes) beruht seiner Realität nach, auf dem Gedanken von Möglichkeit einer Vernunftwirkung ohne Wirklichkeit derselben; dieser Gedanke gründet sich auf die Unwissenheit eines endlichen Wesens in Absicht auf die ausserfinnlichen Einschränkungen, welche jene Möglichkeit aufheben; auf den Mangel an bestimmter Kenntniss von der Gebrechlichkeit und Schwäche der individuellen Natur eines Menschen. Die Gottheit sieht aber keine Möglichkeit da, wo keine Wirklichkeit ist; mithin fällt hier der Grund von der Zurechnung zur Schuld ganz und gar weg. Sie würde einen Mangel der Allwissenheit oder der Gerechtigkeit Gottes verrathen.“

- 4) Wenn nach dem übersinnlichen Fatalism das unbedingte Geboth der Vernunft als widersinnig erscheint, so muß derjenige höchste Zweck der vernünftigen Wesen auch widersinnig erscheinen, welcher nur aus jenem unbedingten Gebothe folgt, und
wenn

wenn dieß ist, so verlieren alle Religionswahrheiten ihre einzige Stütze, giebt es keinen haltbaren Grund für Glauben an Gott und Unsterblichkeit der Seele. Und wenn ja mit dem übersinnlichen Fatalism religiöser Glaube bestehen kann, so kann es doch unmöglich ein lebendiger, unerschütterlicher Glaube seyn.

5) Mit dem übersinnlichen Fatalism kann kein herzliches, angelegentliches, freudiges Streben nach Ausübung des Guten bestehen, eben so wenig, als ein inniger Abscheu gegen das Böse.

6) Mit dem übersinnlichen Fatalism verträgt sich keinesweges Achtung für sich selbst, und für jedes andere vernünftige Wesen, vielmehr folgt aus ihm, wenn auch nicht Verachtung, doch gewiß Gleichgültigkeit gegen sich, und andere vernünftige Wesen. Zwar sagt Herr Schmid: „ohne den übersinnlichen Fatalism sey es unmöglich, die unwandelbare Achtung für sich selbst und für jedes andere endliche Vernunftwesen bey unsern vielen und mannigfaltigen Vergehungen zu erhalten, ohne welche keine Ausübung

übung unserer Pflichten Statt' findet. Ungerechtigkeit in Beurtheilung und Behandlung unserer selbst, unserer Mitmenschen, und des ganzen Reichs endlicher Geister, Leichtfinn oder Verzweiflung — sind unvermeidlich, wenn nicht mit dem Bewusstseyn unsers freyen Willens, das Bewusstseyn der unverschuldeten und unvermeidlichen Einschränkung unserer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles Geschehenen, und alles dessen, was geschehen wird, unzertrennlich verbunden ist.“ Allein wie kann Achtung gegen ein Wesen Statt finden, welches der Vernunft gemäß handelt, wenn es muß, und zuwider, wenn es nicht anders kann? Achtung gegen uns und jedes andre endliche Vernunftwesen kann nur in sofern Statt finden, als wir und alle andre endliche Vernunftwesen frey (im strengsten Sinne des Wortes) sind, also gut und böse handeln können. Bewusstseyn unserer Vergehungen kann die Achtung für unsere vernünftige Natur, Bekanntschaft mit den Vergehungen Anderer eben so wenig die Achtung für die vernünftige Natur in Andern aufheben, oder einschränken, muß sie vielmehr, wenn wir konsequent sind, erhöhen.

Dafs

Dass Ungerechtigkeit in "Beurtheilung seiner selbst und seiner Mitmenschen, Leichtsinne oder Verzweiflung mit der Annahme der Freyheit, im strengen Sinne, wesentlich und unabtrennlich verknüpft seyen, erlaube ich mir für ganz unwahr zu erklären.

- 7) Unvereinbar ist mit dem übersinnlichen Fatalism jene Zuversicht zu seiner Tugendkraft, welche nur durch entschiedene Anerkennung seiner moralischen Freyheit erfolgt, unvereinbar mit ihm Liebe zu dem Plane der Welt, und feuriger Weltbürgergeist.

Nach der Art und Weise, wie ich den Begriff der Freyheit bestimmt, und den Grund der Ueberzeugung von ihrem Daseyn angegeben habe, läßt sich ohne Schwierigkeit zeigen, ob und in wiefern die moralische Freyheit Schranken habe. Die bey Vorstellung ihrer Objekte und in Beziehung auf sie handelnde Freyheit hat keine Schranken; aber das Vermögen, die Gesetze der Vernunft vorzustellen, welches ganz ein anderes ist, als die Freyheit selbst, dieses hat Schranken, wiefern es nicht unter allen Umständen von unserer Willkühr

kühr abhängt, jene Gesetze uns vorzustellen. Wenn die Vernunftgesetze nicht vorgestellt werden, so ist Handlung der moralischen Freyheit ungedenkbar, ohne daß man doch sagen könnte, sie selbst, die Freyheit, sey dadurch eingeschränkt, so wie man nicht sagen kann, die Elasticität eines elastischen Körpers sey eingeschränkt, wenn kein anderer Körper auf ihn wirkt.

Wenn hingegen die Vernunftgesetze vorgestellt werden, so ist die Freyheit in unbeschränkter Wirkfamkeit, muß immer als gleich vermögend für kontradiktorisch entgegengesetzte Zwecke angesehen werden.

Herr Creuzer hat eine Tabelle möglicher Theorieen über den Willen und die Freyheit des Willens entworfen, welche ich ihrer Zweckmäßigkeit halber hier einrücke, und mit Anmerkungen begleite.

- I. Der Wille ist kein von der praktischen Vernunft und Sinnlichkeit verschiedenes, sondern das beyden eigenthümliche Vermögen, ihren eigenen Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen, oder sich doch zur Bewirkung derselben zu bestimmen. *)

1) Ver-

*) Ein solches Vermögen würde gar kein Wille genannt werden können. Und die Annahme eines Willens in diesem Sinne widerspricht dem Bewußtseyn.

1) Vernunft und Sinnlichkeit besitzen beyde jedes ein von dem andern wesentlich verschiedenes und dem andern seiner Natur nach widerstreitendes Willensvermögen.

a) Ein reines Willensvermögen, nach Prinzipien der reinen von Sinnlichkeit unabhängigen Vernunft, nach reinen moralischen Gesetzen a priori zu handeln.

b) Ein empirisches sinnlich afficirtes Willensvermögen, nach empirischen von der praktischen Sinnlichkeit abhängigen Vernunftgrundsätzen zu handeln. *)

2) Vernunft und Sinnlichkeit haben beyde ein und dasselbe Willensvermögen zum Grunde, welches aber eine doppelte Handlungsweise besitzt. **)

a) Eine sinnlich (pathologisch, ästhetisch afficirte) Handlungsweise, welche die Form

α) der

*) Wie denkt man sich, ohne Widersinn, die Vereinigung zweyer solcher Willen in einer und derselben Natur?

**) Was heisst es: Vernunft und Sinnlichkeit haben beyde ein und dasselbe Willensvermögen zum Grunde? Wie können Vernunft und Sinnlichkeit eine gemeinschaftliches Vermögen dieser Art haben? Was vermittelt diese Gemeinschaftlichkeit?

a) der thierischen blos sinnlichen Handlungen.

β) der verständigen im engern Sinne ausmacht.

b) Eine rein vernünftige Handlungsweise, welche nicht durch Objekte der Sinnlichkeit bestimmt wird, sondern diese und die Natur sich selbst unterwirft, indem sie nur nach einer reinen absolut nothwendigen und allgemeinen Regel, d. h. nach einem rein moralischen Gesetze, und nach einem eben so bestimmten Zwecke handelt.

II. Der Wille ist ein besonderes von der praktischen Vernunft und Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen. *)

1) Der Wille bestimmt sich selbst. **)

a) Vernunft und Sinnlichkeit fließen auf den Willen nicht ein. ***)

b) Sie fließen auf denselben ein, ohne ihn jedoch zu nöthigen, und es bleibt der Willkühr die Wahl. †) Diese Willkühr wählt als intelligibles Vermögen, α) durch

*) Dafs er dieß sey, ist eine nicht zu bezweifelnde Thatfache des Bewusstseyns.

**) Ausserdem wäre er gar kein Wille.

***) Allerdings nicht, wiefern einfließen, einwirken, ihn zur Handlung bestimmen, heisst.

†) Der Ausdruck: einfließen ist hier unpassend; es muss heißen: sie stehen in einem solchen Verhältnisse zu ihm, daß er sich nach ihnen selbst bestimmen kann.

a) durch eine intelligible That ein für allemal eine Maxime, *)

N) entweder die Sinnlichkeit der Vernunft schlechthin zu unterwerfen,

2) oder die Forderungen der erstern mit Hintansetzung des rein moralischen Gesetzes der letztern zu befriedigen. Welches von beyden einmal in die Maxime aufgenommen worden, gilt als nothwendiges der Willkühr des Willens selbst unabänderliches Gesetz für die ganze Reihe erscheinender Handlungen.

β) oder sie bestimmt sich bey jeder erscheinenden Handlung entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Der Wille ist alsdann nicht das Vermögen einer Maxime, die unabänderlich und nothwendig für alle Handlungen gälte, sondern das Vermögen der Maximen, wiefern man darunter willkührliche Vorschriften

*) Diese Wahl, dieser Entschluss, sich in einer Art der Willensbestimmung gleich zu bleiben, hebt die Freyheit nicht auf, ja schränkt sie nicht einmal ein. Jedes dieser Wahl gemäße einzelne Wollen ist, des festen Entschlusses ungeachtet, dennoch frey.

schriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes versteht. *)

a) Der Wille wird bestimmt

a) von Vernunft und Sinnlichkeit gleich stark

b) in verschiedenen Graden der Stärke.

α) Ein Vermögen hat stets vor dem andern die Oberhand;

β) bald ist die Sinnlichkeit, bald die Vernunft stärker. **)

Wenn Herr Creuzer sagt: „Alle diese verschiedenen Theorien über Willen und Freyheit des Willens sind nichts anders als eben so viele Hypothesen über dieselbe, und es kommt am Ende nur alles darauf an, nach welcher von diesen Hypothesen die verschiedenen Erscheinungen im Menschen sich am besten erklären lassen;“ so erlaube ich mir zu bemerken, daß Hypothesen nur dann Statt finden, wenn Thatfachen, wovon die Gründe der Möglichkeit und Wirk-

*) β wird durch α nicht ausgeschlossen, eben so wenig, als α β ausschließt. Der Wille muß zugleich als Vermögen der Maximen und als Vermögen einer Maxime gedacht werden.

**) Ein Wille in jeder von diesen Bedeutungen ist gar kein Wille. Die Annahme eines solchen Willens steht im Widerspruche mit dem Bewußtseyn.

Wirklichkeit nicht erkannt werden, auf eine nicht widerprechende Weise durch problematische Setzungen erklärt werden können, welches allezeit auf mehr als eine Weise möglich ist. Dieß ist aber gar nicht das Verhältniß der Anerkennung der großen Thatfache: moralisches Gesetz in der Vernunft, zur Annahme der Freyheit. Dieses moralische Gesetz kann ohne Setzung der Freyheit gar nicht gedacht werden; moralisches Gesetz, und Freyheit denken, ist eines; wie Freyheit mit dem moralischen Gesetze zugleich gedacht werde, ist nicht beliebig, sie muß nach dem von mir und andern angegebenen Sinne gedacht werden, und nichts kann anstatt der auf diese Weise gedachten Freyheit, das Gedenken des moralischen Gesetzes vermitteln.

V.
*Uebersicht der möglichen Theorien über die
 Freyheit.*

Herr Creuzer hat mit einer gewiss verdienstlichen Mühsamkeit eine Tabelle der Theorien über metaphysische und moralische Freyheit entworfen. Ich schalte sie hier mit einigen Anmerkungen ein, so daß ich mir jedoch die genauere Darstellung der vorzüglichsten in ihr enthaltenen Systeme für den mündlichen Vortrag aufspare.

Metaphysische Freyheit wird betrachtet

I. In Ansehung ihrer Qualität — als ein Vermögen, aus absoluter Selbstthätigkeit zu handeln.

Das Daseyn einer solchen Freyheit wird:

I. behauptet — Eleutheriologen

A. aus vermeinter Erfahrung — transcendentaler sinnlicher Indeterminismus. *)

B. aus

*) Der Ausdruck Indeterminismus begreift im Allgemeinen alle Systeme über Freyheit, in denen dem Willen das Vermögen zugeeignet wird, sich selbst mit gleicher Möglichkeit zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen. Der sinnliche Indeterminist eignet dem Menschen dieß Vermögen als ein in der Zeit wirkendes Vermögen zu, und glaubt es durch innere Erfahrung zu erkennen. Er wird dadurch widerlegt, daß ein frey wirkendes Vermögen der Verknüpfung aller Veränderungen in der
 Zeit

B. aus Vernunftgründen — rationale Eleutheriologen —

- a) aus theoretischen Vernunftgründen,
- b) aus praktischen Vernunftgründen. *)

2. geleugnet — Fatalisten und Skeptiker.

A. aus vermeinter Erfahrung — transcendentaler sinnlicher Fatalismus. **)

B. aus Vernunftgründen — rationale Fatalisten und Skeptiker.

- a) schlechthin als unmöglich.
- b) skeptisch als unerweislich.

II. In Ansehung ihrer Relation, und zwar

I. In Ansehung des Subjekts, dem Freyheit beygelegt wird — Verhältniß der Inhärenz relat. Subst.

A. eine unendliche Substanz — Spinozisten. *)**

B. zwey

Zeit widerspricht, und eine innere Erfahrung (im richtigen Sinne des Wortes) von diesem Vermögen nicht Statt findet.

*) Auch aus beyden (den theoretischen und praktischen) zusammen.

**) Ist das dem transcend. sinnlichen Indeterminismus geradezu entgegengesetzte System. Nach ihm wird behauptet, der Mensch könne von der durchgängigen Gezwungenheit aller seiner Handlungen durch das Bewusstseyn überzeugt werden, und das Gefühl von Freyheit sey eine bloße Täuschung. Um das letztere zu erweisen, bedienen sich die sinnlichen Fatalisten zum Theil mit den rationalen Fatalisten derselben Gründe.

***) Nur das nothwendige Wesen ist nach Spinoza absolut frey, Freyer Wille existirt nach ihm gar nicht,

B. zwey gleich ewige sich einschränkende Wesen - Manichäer. *)

C. vorstellende Wesen überhaupt als solche — Idealisten.

a) ein vorstellendes Wesen, Egoisten. **)

b) eine Art vorstellender Wesen, Berkeley. ***)

c) mehrere Arten derselben, Leibnitz. *)

D. Vorstellende Wesen mit Moralität, Kant.

E. Alle Wesen überhaupt, Schmid.

2. In Ansehung ihres Realgrundes — Verhältniß der Dependenz relat. caus.

A. ein gesetzloser. **) Aequilibristen oder Indifferentisten.

a) in der Erscheinung, Crusius.

b) in der intelligiblen Welt, Kant.

B. ein gesetzmässiger; moralisch metaphysische Eleutheriologen.

a) in

*) Haben die Manichäer wirklich zwey ewige Urwesen angenommen? Findet nach ihrem System Freyheit Statt?

**) Dem Egoisten kann nur sein Ich das einzige erweislich freye Wesen seyn.

***) Berkeleys philosophische Werke. Leipzig, 1781.

*) Anhang zur Theodicee, Monadologie.

**) Gegen den Vorwurf der Gesetzlosigkeit protestirte Crusius l. cit. Dafs die Kantische Theorie auf keine gesetzlose Freyheit hingehe, glaube ich gezeigt zu haben.

a) in der Erscheinung — alle Deterministen *) und mit ihnen Kant und alle kritische Philosophen.

b) in der intelligiblen Welt, Schmid.

3) Ihrer Subjecte — Verhältniß der Concurrentz, rel. com.

A. Die menschliche Natur überhaupt.

B. Die Vernunft. **)

III. In Ansehung ihrer Erkenntnis, Modalität,

1) Möglichkeit,

A. möglich

a) aus Erfahrung transc. sinnl. Indiff.

b) aus Vernunft ration. Eleutheriol.

B. un-

*) Bey denen jedoch der Unterschied zwischen Erscheinung und Dingen an sich wegfällt. Es gehört zum Wesen des Determinism, daß er die Zeit den Dingen an sich zueigne. Und Herr Ullrich sagt sehr wahr: (Eleutheriol. 33.) „Kant würde unwiderleglich seyn, wenn man ihm einmal den Satz als ausgemacht zugestünde, welcher das *πρῶτον ψευδος* so vieler andern Behauptungen ist; die Zeit sey eine bloß subjective Form der Erscheinungen — Denn nun läuft an diesem Ringe befestigt die Kette, der Gedanken bündig fort.“

**) Herr C. schaltet hier die Fragen ein: „A. ist es die ganze menschliche Natur überhaupt, der Freyheit beygelegt werden muß, oder B. ist es nur ein einzelnes Vermögen des Menschen — die Vernunft, welcher sie zukommt?“ — Kann wohl die erste Frage ohne Widersinn aufgeworfen werden? — Ich zweifle. Die zweyte betreffend, so wird sie von der Vernunft verneint, und Freyheit nur dem Willen zugeeignet.

B. unmöglich.

a) aus Erfahrung, transsc. sinnl. Fatalisten.

b) aus Vernunft, rationale Fatalisten.

2) Wirklichkeit.

A. wirklich

a) aus Erfahrung; transsc. sinnl. Indiff.

b) aus Vernunft; ration. Eleutheriol.

c) aus Offenbarung; supernatural. my-
stische Eleutheriologen *)

B. nicht wirklich

a) aus Erfahrung,

b) aus Vernunft,

c) aus Offenbarung.

3) Nothwendigkeit.

A. nothwendig.

a) aus theoretischen,

b) aus bloß praktischen Gründen.

B. nicht nothwendig, oder vielmehr das
Gegentheil nothwendig.

a) aus theoretischen,

b) aus praktischen Gründen.

IV. In Ansehung ihrer Grösse, Quantität.

1) end-

*) Kann durch Offenbarung etwas mit apodiktischer Gewissheit erkannt werden? — S. Schmid Moralphilosoph. N. A. S. 97 — 110. Fichte Critik aller Offenbarung. — Eines Ungenannten Briefe über das Prinzip einer sittlich religiösen Erziehung.

1) endlich:

A. an sich,

B. in der Erscheinung.

a) erweiterungsfähig ins unendliche.

b) oder nicht,

2) unendlich

A. bey Gott,

B. bey Menschen.

Moralische Freyheit wird betrachtet.

I. In Ansehung ihrer Qualität — als ein Vermögen nach sittlichen Gesetzen zu handeln.

Das Daseyn oder die Realität dieses Vermögens wird

1. behauptet

A. aus vermeynter Erfahrung,

B. aus Vernunftgründen,

a) aus theoretischen,

b) praktischen.

2) geleugnet

A. aus vermeynter Erfahrung,

B. aus Vernunftgründen,

a) schlechterdings als unmöglich,

b) skeptisch als unerweislich.

Die eigentlichen Fatalisten behaupten nämlich, theils aus Erfahrung, theils aus Vernunftgründen, dass die Handlungen des Menschen, als Phänomenon betrachtet, bestimmt würden,

- 1) durch blos materiale Gründe — materiale mechanische Fatalisten, *)
- 2) durch thierisch bestimmende Gründe, thierische Fatalisten.
- 3) durch sinnlich bestimmende Gründe mit Einfluss der empirischen Vernunft, sinnliche Fatalisten, Eudämonisten.
- 4) durch übersinnlich bestimmende Gründe, es sey Gott, d. h. G. oder der Teufel etc. mystische Fatalisten.

II. In Ansehung der Relation — des Grundes von ihrem Daseyn und zwar,

- 1) in Ansehung des Subjekts — Verhältnis der Inhaerenz.
 - A. Nur die Gottheit — Supernaturalisten.
 - B. auch endliche Wesen — Eleutheriologen.
 - C. Weder Gott noch endliche Wesen — allgemeine Fatalisten.
- 2) In Ansehung des Realgrundes — Verhältnis der Dependenz.
 - A. ein gesetzloser **)

a) in

*) Leucipp, Demokrit, Epikur.

**) Der Vorwurf der Gesetzlosigkeit trifft nicht alle untergeordnete Theorien.

a) in der Erscheinung.

α) die Handlungen des Phänomenons werden nicht bestimmt durch sinnliche Gründe — empirisch sinnlicher Indeterminismus, Crusius.

β) die Handlungen des Phänomenons werden nicht bestimmt durch über-sinnliche Gründe nach nicht sinnlichen Gesetzen,

b) in der intelligiblen Welt.

α) Die Handlungen des Noumenons werden nicht bestimmt durch sinnliche Gründe, transscendenter sinnlicher Indifferentismus.

β) die Handlungen des Noumenons werden nicht bestimmt durch über-sinnliche Gründe. *) Intelligibler Indifferentismus.

B. ein gesetzmäßiger

a) in der Erscheinung,

α) die Handlungen des Phänomenons werden bestimmt durch sinnliche Gründe zu folge dem Gesetze der Causalität. — Empirisch sinnlicher Determinismus,

β) die

*) Die außer der Freyheit wären. In der Freyheit allein liegt der zureichende Grund. Daher kann diese Theorie der Gesetzlosigkeit nicht beschuldigt werden.

β) Die Handlungen des Phänomenons werden bestimmt durch überfinnliche Gründe, nach nicht finnlischen Gesetzen — mystischer Fatalismus — Augustin und alle konsequente Supernaturalisten.

b) in der intelligiblen Welt.

α) Die Handlungen des Noumenons werden bestimmt durch finnlische Gründe — transscendenter finnlischer Fatalismus.

ε) Die Handlungen des Noumenons werden *) bestimmt durch überfinnliche **) Gründe ***) zufolge dem Satze des Grundes. Intelligibler Fatalismus.

3) In Ansehung ihrer Subjekte. Verhältnis der Konkurrenz,

A. die menschliche Natur überhaupt. *)

B. Die Vernunft. **)

III. In

*) notwendig und unausbleiblich.

**) außer der Freyheit liegende.

***) vermeintlich.

*) Kann keine mögliche Theorie der Freyheit seyn; man müßte denn gegen alles Bewußtseyn alle Passivität und Bestimmbarkeit in unsrer Natur leugnen.

**) Kant und diejenigen seiner Nachfolger, die praktische Vernunft und Willen nicht unterscheiden. So wie Reinhold und ich den Willen erklären, konkurriren Vernunft und Sinnlichkeit, veranlassender aber nicht bestimmender Weise zur Handlung der Freyheit.

III. In Ansehung ihrer Gröfse, Quantität.

1) endlich

A. an sich

B. in der Erscheinung.

a) erweiterungsfähig ins unendliche

b) oder nicht.

2) unendlich

A. bey Gott,

B. bey Menschen.

IV. in Ansehung ihrer Erkenntnis, (Modalität)

1) Möglichkeit

A. möglich

a) aus Erfahrung *)

b) aus Vernunft. **)

B. Unmöglich.

a) aus Erfahrung ***)

b) aus Vernunft. ****)

2) Wirklichkeit

A. wirklich,

a) natürlich,

α) als Faktum der sittlichen Erfahrung *)

β) als

*) Kann nicht bewiesen werden.

**) Kann und muss bewiesen werden.

***) Kann in Beziehung auf die Sinnenwelt erwiesen werden.

****) Kann nicht erwiesen werden.

*) Erfahrung von Freyheit ist unmöglich, das Selbstgefühl gewährt keine solche.

β) als Gegenstand des sittlichen Glaubens. *)

γ) beydes zum Theil, überhaupt als Gegenstand des Bewusstseyns, **)

δ) als Gegenstand der Demonstration, ***)

b) übernatürlich — aus Offenbarung.

3) Nothwendigkeit.

A. Nothwendig.

a) aus theoretischen,

b) aus bloß praktischen Gründen.

B. Nicht nothwendig oder vielmehr das Gegentheil nothwendig

a) aus theoretischen,

b) aus praktischen Gründen.

*) Die Ueberzeugung vom Daseyn der moralischen Freyheit in uns ist nicht Glaube, sondern ein mittelbares Wissen s. das Vorige.

**) Nur nicht eines unmittelbaren Bewusstseyns, s. den IV. Abschn.

***) Kann man die philosophische Auseinandersetzung der Gründe für die Wirklichkeit der Freyheit Demonstration nennen?

VI.

Folgen des Erweises der Freyheit, in dem von mir bestimmten Sinne.

I. Nur wenn Freyheit in dem von mir bestimmten Sinne anerkannt wird, kann Verbindlichkeit, sittlicher Unterschied unter unsern Handlungen, Güte, Börsheit, Zurechnung, Verdienst, Schuld, Lob, Tadel, u. s. w, Statt finden; ausserdem fallen alle moralische Grundbegriffe weg.

II. Nur, wenn Freyheit in dem von mir bestimmten Sinne angenommen wird, kann es eine konsequente Metaphysik der Sitten geben, und, da auf dieser die ganze Moralphilosophie ruht, so fällt bey ieder andern Theorie der Freyheit die Moralphilosophie weg.

III. Nur wenn Freyheit in dem von mir bestimmten Sinne angenommen wird, lassen sich die sittlichen Bestrebungen des Menschen, sich zu vervollkommen, zu bessern, ohne Widerspruch denken.

IV. Nur, wenn Freyheit in dem von mir befolgten Sinne angenommen wird, lassen sich die sittlichen Gefühle des Menschen, der Achtung vor sich selbst, der Freude über die Hoheit seiner Natur, der Selbstzufriedenheit, der Selbstunzufriedenheit

heit, der Scham, Reue u. s. w. ohne Widerspruch gedenken. *)

V. Endlich hat auch die richtige Anerkennung der Freyheit auf Glauben an Gott und Unsterblichkeit einen entschiedenen Einfluss.

B.

Welches ist nach der Gesetzgebung der Vernunft das höchste unbedingte Gut?

I.

Ein Gegenstand des Begehrungsvermögens heisst ieder Zweck, dessen Realisirung erstrebt werden kann.

2.

Ieder solche Zweck heisst ein Gut im weitesten Sinne. Dem Gute in diesem Sinne ist entgegengesetzt das Böse, das Uebel im weitesten Sinne.

3.

In wiefern der Mensch ein sinnliches und ein rein vernünftiges Begehrungsvermögen besitzt, giebt es für ihn Zwecke und Güter einer gedoppelten Art.

4. Das

*) Im Vortrag wird dieß erläutert durch Beyspiele, aus den scharfsinnigsten Deterministen, als Ullrich, Platner u. a. entlehnt; vorzüglich auch Rücksicht auf Schmidts intelligiblen Fatalismus, und den Einfluss desselben auf seine Metaphysik der Sitten genommen.

4.

Das sinnliche Begehrungsvermögen ist gerichtet auf Vergnügen und Mittel des Vergnügens, das sinnliche Begehrungsvermögen im niedrigsten Grade auf das angenehme, das sinnliche Begehrungsvermögen im zweyten Grade (oder: der niedern Klugheit) auf das Nützliche; das sinnliche Begehrungsvermögen im dritten Grade (das der höhern Klugheit) auf das höchst Nützliche, die Mittel der Glückseligkeit.

Angenehm ist, was den Trieb nach Vergnügen unmittelbar befriedigt. Nützlich ist alles dasjenige, was die Erwerbung oder Erhaltung, oder Erhöhung des unmittelbar Angenehmen; höchst nützlich ist alles, wodurch man sich dem Ideale der Glückseligkeit nähert.

5.

Das Angenehme, Nützliche, Höchstnützliche find ihrem Ursprunge und Grunde nach von einer Art; und ermangeln eines Werthes an sich.

Ein Begehrungsvermögen, welches auf das Nützliche gerichtet ist, hat als Begehrungsvermögen, keinen Vorzug vor dem auf das unmittelbar angenehme gerichteten, ja selbst nicht ein Begeh-

gehrungsvermögen, welches das höchstnützliche und dadurch Glückseligkeit erstrebt.

Wenn wir dem Begehrungsvermögen der niedern Klugheit einen Vorzug vor dem bloß thierischen Begehrungsvermögen, dem Begehrungsvermögen der höhern Klugheit einen Vorzug vor dem der niedern Klugheit zueignen, so betrifft dieser Vorzug bloß die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft, welche die niedere und höhere Klugheit möglich macht.

6.

Alle Gegenstände des sinnlichen Begehrungsvermögens sind nur relativ, irgend wozu gut, ihr Werth gründet und bezieht sich auf gewisse Bestimmungen der Empfänglichkeit eines Subjekts, welche zufällig sind.

7.

Alles relative Gute ist in Absicht auf seine Grösse, seine Beziehung, und sein Daseyn bedingt und eingeschränkt.

1) Das relativ Gute ist nicht in allen Fällen, und für alle vernünftige Wesen gut.

2) Das relativ Gute ist kein innerlich vollkommenes höchstes Gut.

3) Es ist

a) kein wesentliches, beharrlich bleibendes Gut der Person;

b) kein

- b) kein Produkt seiner Freyheit, vielmehr von äussern Umständen abhängig.
- c) da das relative Gute nicht aus der Vernunft entspringt, so kann es in der Verbindung mit andern Wesen etwas Böses seyn, d. h. Uebel hervorbringen.
- 4) Es ist kein absolut nothwendiges Gut für jedes vernünftige Wesen. *)

8.

In wiefern der Mensch ein reinvernünftiges Begehrungsvermögen besitzt, ist er auf einen Zweck gerichtet, der an sich gut ist, und seiner selbst wegen von jedem vernünftigen Wesen begehrt werden muss. Dieser Zweck ist absolut gut. Er ist blos bestimmt durch Vernunft und von aller Erfahrung unabhängig. Er hat in aller Rücksicht unbedingten, allgemeinen unvergleichbaren, wesentlichen, freyen, harmonischen und absoluten nothwendigen Werth, d. i. Würde.

9.

Der im reinvernünftigen Begehrungsvermögen bestimmte Zweck ist: freye Uebereinstimmung des Willens mit dem formalen Gesetze der reinen pracktischen Vernunft, freye Ueberein-

*) Schmid Moralphil. §. 138.

Einstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst.

Schmid setzt den absoluten Zweck in die freye Wirkfamkeit eines vernünftigen Willens, oder in die Sittlichkeit selbst. „Sie muß, sagt er: um deswillen ein nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Begehrens seyn, weil ohne sie kein Wollen als vernünftig gedenkbar ist.“ Wahrscheinlich versteht er unter freyer Wirkfamkeit: freye und zugleich gesetzmäßige Wirkfamkeit, unter Sittlichkeit: sittliche Güte.

Wir können den im reinvernünftigen Begehungsvermögen bestimmten Zweck, auch durch die ihrer selbst wegen zu begehrende Gesetzmäßigkeit eines vernünftigen Wesens ausdrücken.

10.

Das absolute Gut des vernünftigen Wesens ist unter allen Umständen, und für jedes vernünftige Wesen ohne Ausnahme gut.

11.

Das absolute Gut ist das höchste, unbeschränkte, mit keinem andern zu vergleichende Gut.

Das

12.

Das absolute Gut ist selbständig, unwandelbar beharrend, wie die Vernunft.

13.

Das absolute Gut kann nur durch freye Thätigkeit, ohne allen Einfluß äußerer Dinge bewirkt werden.

14.

Das absolute Gut ist ein harmonisches, sich selbst nie einschränkendes Gut.

15.

Das absolute Gut ist schlechterdings nothwendig für ein vernünftiges Wesen.

B.

Welches ist die unbedingte Triebfeder, das moralische Gesetz zu erfüllen, und nach dem höchsten Gute zu streben?

I.

Man nennt eine Triebfeder alles dasjenige, was das Begehrungsvermögen subiektiv bestimmt, was eine Handlung subiektiv möglich oder nothwendig macht.

2.

Alle Triebfedern sind entweder thierisch sinnliche, oder vernünftige.

Thierisch sinnliche Triebfedern sind solche, die lediglich in der Sinnlichkeit, im Instinkte liegen, und wobey die Vernunft keine Thätigkeit äußert. Vernünftige Triebfedern sind solche, die durch Vernunft vorgestellt werden (Interesse.)

3.

Die vernünftigen Triebfedern sind entweder Triebfedern der empirischen Vernunft, oder Triebfedern der reinen Vernunft.

Trieb-

Triebfedern der empirischen Vernunft befördern den Einfluss vernünftiger praktischer Grundsätze zur Erleichterung unserer Zwecke.

Triebfedern der reinen Vernunft befördern die Realisirung der ihrer selbst wegen zu begehrenden Gesetzmäßigkeit, und heißen auch sittliche (moralische) Triebfedern.

4.

Eine sittliche Triebfeder ist entweder bedingt, empirisch, zufällig; oder absolut, rein, nothwendig.

Eine bedingte, empirische, zufällige Triebfeder hängt nicht unmittelbar und nothwendig vom Sittengesetze ab, und ihr Einfluss findet nicht in allen Fällen Statt, eben deshalb kann sie auch nicht für alle Handlungen aller vernünftigen Wesen gelten.

Eine absolute, reine, nothwendige Triebfeder befördert die Realisirung des Sittengesetzes durch das Gesetz selbst. Eine solche Triebfeder muß für alle Handlungen aller vernünftigen Wesen allgemein gelten.

5.

Obwohl der Reiz vorgestellten Vergnügens Triebfeder des rein vernünftigen

tigen Willens nicht seyn kann, und derselbe überhaupt keines Gefühles als Grundes der Möglichkeit der Ausübung des moralischen Gesetzes bedarf; so ist es dennoch Thatfache, daß die reine praktische Vernunft in einem solchen Verhältnisse zur Sinnlichkeit steht, aus welchem ein Gefühl des Interesse für ihr Sittengesetz folgt, welches die Vorstellung davon nothwendig und unausbleiblich begleitet und die Ausübung des Gesetzes befördert, ohne daß jedoch dadurch die Willensbestimmung ihre Reinheit verlöhre.

6.

Dieses reine praktische Interesse ist Achtung für das Gesetz, und die Fähigkeit des Gemüthes, ein solches Interesse anzunehmen, ist das moralische Gefühl.

Mit der bloßen Vorstellung des moralischen Gesetzes ist die Anerkennung desselben unmittelbar und nothwendig verknüpft; ohne daß ein Gefühl nöthig wäre, sie zu bewirken. Die Vorstellung des nach der Natureinrichtung durch Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes erfol-

erfolgenden Vergnügens oder Misvergnügens würde so wenig eine ächte Triebfeder des Willens abgeben, daß durch ihren Einfluß vielmehr der Wille den Charakter der sittlichen Güte verlöhre. *)

Nichts desto weniger bewirkt die reine praktische Vernunft in einem vernünftig endlichen Wesen, wie der Mensch, ein Gefühl, mit welchem und durch welches sie sich als Triebfeder der Realisirung ihres eigenen Gesetzes im Menschen wirksam zeigt. Wie sich der freye Wille dem Gesetze der Vernunft und diesem durch die Vernunft bewirktem Gefühle gemäß bestimmen könne, ist unbegreiflich, wie die ganze Natur des freyen Willens. Es kömmt nur darauf an, zu zeigen, wie Vernunft und Sinnlichkeit zusammenstimmen, damit Ausübung des Gesetzes ein nicht bloß aufgedrungenener sondern mit inniger Zuneigung gefaßter Zweck werde. Und dieß erhellt folgendermaassen:

Die reine praktische Vernunft fordert den Willen auf, mit Abweisung aller nicht in ihm

M 2

gegrün-

*) In dieser Hinsicht habe ich in den psycholog. Proleg. I. Th. §. 29. gesagt: „Bey dem Triebe nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen, hat das Vergnügen aus der Befriedigung desselben keinen andern, als einen einschränkenden Einfluß auf den Trieb selbst.“

gegründnten sinnlichen Antriebe, sich nur nach ihrem Gesetze zu bestimmen; sie ver sagt also den bloß sinnlichen Neigungen allen Einfluß auf Willensbestimmung, gebietet Nichtbefriedigung derselben, Verzichtleistung, Aufopferung.

Indem die reine praktische Vernunft auf diese Weise die Selbstsucht einschränkt, die Eigenliebe sich unterwirft, und den Eigendünkel niederschlägt; entsteht unausbleiblich 1) überhaupt Misvergnügen, wegen der Einschränkung unserer Selbstsucht, der wir uns nur zu gern, ohne Grenzen anzuerkennen, überließen; 2) unangenehmes Gefühl seiner Niedrigkeit, wegen der Niederschlagung alles Eigendünkels, Hinweisung auf die Schwäche und Gebrechlichkeit seiner auch den sinnlichen Neigungen unterworfenen Natur, auf seinen gänzlichen Unwerth vor und ohne Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft.

So wie dieses durch Einschränkung der Selbstsucht und Demüthigung bewirkte Misvergnügen aus dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit entspringt, ist es ein a priori erkennbares und begreifliches Gefühl.

Allein dieses Gefühl kann im Menschen nicht entstehen, ohne daß er zugleich gezwungen wäre, die unbedingte Hoheit der Vernunft anzuer-

zuerkennen, und sich, im Besitz derselben, als erhaben über den Einfluss der sinnlichen Neigungen, als fähig zu fühlen, ihre Reize zu überwinden. So geht das Misvergnügen wegen der Einschränkung der Selbstsucht über in die Lust an dem erhabenen Vermögen, welches sie einschränkt, das Gefühl der Demüthigung über in das frohe Gefühl der Erhebung im Bewusstseyn des Besitzes jenes Vermögens. So entsteht das Gefühl der Achtung für das Gesetz, welches zugleich Gefühl der Achtung für unsre übersinnliche Natur und Bestimmung ist. Dieses Gefühl ist also blos durch Vernunft bewirkt, und obschon es eben so wenig das Sittengesetz begründet, als zur Beurtheilung von Handlungen dient, so giebt es doch die Triebfeder, und zwar die einzige ächte Triebfeder ab, um das Gesetz in sich zur Maxime zu machen.

Wenn wir dieses Gefühl das moralische Gefühl nennen, und es für ein nothwendiges Gefühl in der menschlichen Natur halten; so sind wir doch weit entfernt, es als oberstes moralisches Prinzip aufzustellen. Vielmehr sind wir durch die richtige Bestimmung des moralischen Gefühls um so mehr in den Stand gesetzt, jene Weltweisen zu widerlegen, welche es thun. (S. d. 1. Th. IV. Abschn.)

Pflicht

Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung, bestimmt durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft. Die Vorstellung der Pflicht ist mit dem Gefühle der Achtung für das Gesetz verknüpft, so, daß man nicht aus Pflicht und ohne Achtung für das Gesetz handeln kann. *)

D.

*) „Mit dieser Triebfeder, sagt Kant: (Krit. d. prakt. Vern. 156.) lassen sich gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser Willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen, und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers, sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten, und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, des Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theil nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist, denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen.“

„Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.“

D.

Wie vereinigen wir unsre strenge Verpflichtung durch das moralische Gesetz mit unsern rechtmäßigen Ansprüchen auf Glückseligkeit.

Das oberste Gut eines vernünftigen Wesens, als eines solchen, besteht, wie in einem der vorigen Abschnitte gezeigt worden, in der ihrer selbst wegen zu erstrebenden Uebereinstimmung eines solchen Wesens mit denjenigen Gesetzen, die es sich als vernünftiges Wesen selbst giebt.

I.

Ein vernünftiges endliches Wesen kann dasjenige Gut, welches für selbiges, in wiefern es vernünftig, das oberste ist, nicht vorstellen, ohne die Idee desselben zu beziehen, auf denjenigen Zweck, der für selbiges, in wiefern es endlich, nothwendig ist.

Ein vernünftiges endliches Wesen besitzt, in wiefern es endlich ist, ein sinnliches Begehrungsvermögen, und mit diesem das Bedürfnis und den Trieb nach Vergnügen. In wiefern sein sinnliches Begehrungsvermögen unter Leitung der theoretischen Vernunft steht, ist die Glückseligkeit Ideal für dasselbe.

Einem

Einem Wesen, welchem mit seiner Vernunft und seiner Sinnlichkeit zwey verschiedene oberste Zwecke bestimmt sind, ist es unmöglich, den einen ohne Beziehung auf den andern zu denken. Der Zweck der Vernunft ist der absolut oberste, und muß von dem vernünftig endlichen Wesen auf den relativ obersten Zweck des sinnlichen Begehrungsvermögens bezogen werden.

Der Zweck der Vernunft ist für das vernünftige Wesen, als solches, unbedingt gut, und es ist durch seine Natur gezwungen, mit der Vorstellung eines vernünftig freyen Wesens, welches jenen Zweck erstrebt, unbedingte Achtung, und diese um so mehr damit zu verknüpfen, jemehr sich jenes Wesen dem Zwecke der Vernunft nähert.

Die Vernunft fordert, daß in einer Welt, deren Plan ihre Beystimmung erhalten soll, der im sinnlichen Begehrungsvermögen gegründete Trieb ihren Gesetzen gemäß befriediget werde. Und wenn sie sich ein vernünftig endliches Wesen vorstellt, welches durch seine Erstrebung des Zwecks der Vernunft Anspruch auf unbedingte Achtung erwirbt, zugleich aber auch vermöge der ursprünglichen Einrichtung seiner Sinnlichkeit Bedürfnis der Glückseligkeit hat, so muß sie es für nothwendig erklären, daß jenem Wesen

fen eine Glückseligkeit zukomme, die gegen desselben Erstrebung des Zweckes der Vernunft im Verhältnisse stehe. Dieses Urtheil der Vernunft ist vom eignen sinnlichen Interesse ganz unabhängig.

2.

Der Begriff des obersten Gutes für die Vernunft, bezogen auf den relativ obersten Zweck des sinnlichen Begehrungsvermögens eines vernünftig endlichen Wesens, geht über in den Begriff der Würdigkeit glücklich zu seyn.

3.

Das Sittengesetz kann also für ein vernünftig endliches Wesen auch ausgedrückt werden, durch die Formel: Erwirb dir durch die Handlungsweise, die du befolgst, Würdigkeit, glücklich seyn!

Die Sittenphilosophie ist diesem nach als die Wissenschaft der Grundsätze und Regeln zur Erwerbung der Würdigkeit glücklich zu seyn, anzusehen, welches etwas ganz anders ist, als eine Glückseligkeitslehre.

Indem unsre Vernunft die Begriffe der sittlichen Güte und Würdigkeit glücklich zu seyn,
in

in nothwendiger Verknüpfung denkt, setzt sie nicht etwa schon das Daseyn eines heiligen und weisen Welturhebers voraus. Sie behauptet aber allerdings ihre unbedingte Hoheit und Autonomie, setzt im Bewußtseyn von dieser voraus, daß in den Zuständen eines vernünftig endlichen Wesens eine mit ihren Prinzipien zusammenstimmende Ordnung und Gesetzmäßigkeit herrsche, daß sie so angelegt und verknüpft seyen, wie sie selbst, die Vernunft, wenn sie zugleich allmächtig wäre, den Plan entwerfen und durchführen würde. Glückseligkeit hat an sich keinen absoluten Werth, und verdient nur insofern die Rücksicht der Vernunft, als das Bedürfnis und der Trieb nach ihr wesentlich zur Natur eines vernünftig endlichen Wesens gehört. In dieser Beziehung muß die Vernunft es für nothwendig erklären, daß ein Wesen, welches durch den Gebrauch seiner Freyheit unbedingte Schätzung und Billigung erwirbt, zugleich aber der Glückseligkeit, nicht wegen einer willkürlich angenommenen Neigung, sondern wegen der von ihm nicht abhängenden Einrichtung seiner Natur, bedürftig ist, daß dieses wirklich in dem Maasse glücklich werde, als es Achtung und Billigung verdient.

4.

Das Streben eines vernünftig endlichen Wesens geht zunächst auf das oberste Gut der Vernunft, seiner selbst wegen, d. h. auf freye und ihrer selbst wegen zu bewirkende Uebereinstimmung mit denjenigen Gesetzen, die es sich als vernünftiges Wesen selbst giebt. Da nun aber dieses oberste Gut der Vernunft, bezogen auf das ihm als zugleich endlichem Wesen eigene Bedürfnis der Glückseligkeit Würdigkeit der Glückseligkeit ist, so ist das höchste und vollendete Gut eines vernünftig endlichen Wesens: Glückseligkeit im Ebenmaasse mit der sittlichen Güte.

Wenn das vernünftig endliche Wesen nach diesem höchsten, vollendeten Gute strebt, macht es nicht etwa die Aussicht auf Glückseligkeit zur Bedingung der moralischen Gesinnung, denkt vielmehr die reinmoralische Gesinnung als Bedingung des Antheils an Glückseligkeit, welcher einem vernünftig endlichen Wesen zukommt. Es strebt nach Sittlichkeit ihrer selbst wegen, nicht wegen ihres Verhältnisses zur Glückseligkeit, allein, da das sittlich Gute zugleich Würdigkeit der Glückseligkeit ist, und
sittli-

sittliche Güte als Bedingung unausbleiblich zu erfolgender Glückseligkeit gedacht wird, so bezieht sich in sofern sein Streben zugleich auch auf Glückseligkeit. Diese Beziehung aber drückt bloß aus, daß es nicht nach Sittlichkeit streben könne, ohne zugleich zu beiahen, daß ein Wesen, welches sich durch freyes Streben nach Sittlichkeit an sich Werth erwirbt, der Glückseligkeit auch würdig sey, und daß ein der Glückseligkeit würdiges Wesen auch glücklich werden müsse, wenn anders die Ordnung der Dinge vernünftig ist.

Weit entfernt also, daß die Gesinnung des nach dem höchsten Gute strebenden vernünftig endlichen Wesens eigennützig sey, ist vielmehr jenes Streben nur bey der reinsten Uneigennützigkeit möglich.

5.

Die im Begriffe des höchsten Gutes enthaltene Verknüpfung der Tugend und der Glückseligkeit ist nicht analytisch.

Wäre diese Verknüpfung analytisch, so wären die Bestrebung tugendhaft zu seyn, und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwey verschiedene, sondern ganz identische Handlungen; jene Bestrebung ruhte auf derselben Maxime, welche diese Erwerbung voraussetzt.

setzt. Allein, wie im bisherigen hinlänglich gezeigt worden, so ist die Handlung, mit welcher ich reine sittliche Güte erstrebe, ganz eine andre, als jene, wodurch ich Glückseligkeit bezwecke, und die Maximen der Tugend und eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleich artig, schränken einander sogar in einem und demselben Subjekte nicht wenig ein.

Nur durch sophistischen Schein kann es dem Epikureism und Stoicism gelingen, die Prinzipien der Tugend und Glückseligkeit als identisch vorzustellen; jenem, indem er zu zeigen verspricht, das Bewusstseyn, Glückseligkeit gesetzmäßig zu erstreben, sey zugleich Tugend, diesem, indem er annimmt, Bewusstseyn tugendhafter Gesinnung sey an sich Glückseligkeit.

6.

Die im Begriffe des höchsten Gutes enthaltene Verknüpfung der Tugend und der Glückseligkeit ist synthetisch, d. h. Tugend und Glückseligkeit werden in einem solchen Verhältnisse gedacht, daß die Tugend die Glückseligkeit, als etwas von dem Bewusstseyn der erstern unterschiedenes nach dem Gesetze der Causalität hervorbringe.

7. Die

7.

Die Vernunft ist durch ihre Natur gezwungen, sich in dem Begriffe des höchsten Gutes eine solche Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zu denken. Diese Vorstellung ist von ihrer Natur unabtrennbar.

8.

Vernünftiger Weise kann sie dieselbe nur denken, wenn sie die Möglichkeit davon einsieht.

9.

So lange die Vernunft die Möglichkeit davon nicht einsieht, ist sie mit sich selbst uneinig, und wird in Antinomie ihrer eigenen Gesetze verwickelt; auf der einen Seite durch die Natur gezwungen, im Begriffe des höchsten Gutes die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit als nothwendig zu denken, auf der andern durch ihre eignen Gesetze aufgefordert, diese Idee, im Fall ihr Gegenstand unmöglich, für chimärisch zu halten, und denn auch das ganze moralische Gesetz für ungültig zu erklären.

In

In der für den Menschen nothwendigen Vorstellung des höchsten Gutes wird eine nothwendige Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit gedacht. Streben nach Tugend und Streben nach Glückseligkeit sind wesentlich verschiedene Handlungen, beruhen auf entgegengesetzten Maximen, und eine Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit kann nicht analytisch seyn. Ist sie synthetisch, und drückt ein Verhältniß von Ursache und Wirkung aus, so muß entweder das Verlangen nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Das erste ist nicht gedenkbar; Maximen, die die Bestimmungsgründe des Wollens von dem Triebe nach Glückseligkeit herleiten, sind eigennützig, unmoralisch. Das zweyte ist nach den Gesetzen der Natur unmöglich; deren Einrichtung zu Folge die Glückseligkeit Ursachen und Mittel hat, die von der moralischen Gesinnung ganz unabhängig sind.

Wenn das höchste Gut unmöglich ist, so ist es vernunftwidrig, es zu erstreben, da die Erstrebung desselben durch das moralische Gesetz geboten ist, so ist dieses Gesetz selbst nichtig.

Kann die Vernunft hier stehen bleiben?
Kann sie sich selbst verleugnen?

10. Die Vernunft kann sich bey diesem Widerstreite durch skeptische Zurückhaltung der Entscheidung nicht befriedigen.

II. Die Vernunft muß entscheiden, und zwar so, daß die sittliche Gesetzgebung derselben uneingeschränkt anerkannt werde, zugleich aber auch den gerechten Ansprüchen unsrer Natur auf Glückseligkeit Gnüge geschehe.

12. Eine solche Entscheidung der Vernunft kann nur dadurch erfolgen, daß sie den Menschen nicht bloß vorstellt, wie er in der Welt der Erscheinungen ein den Gesetzen derselben unterworfenenes Daseyn hat, sondern auch sein Daseyn, als Noumenons in einer Verstandeswelt denkt.

Nach den Bedingungen von dieser ist es gar nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe. Und könnte auch dieser

dieser Einfluss kein unmittelbarer seyn, so lässt sich dennoch ein mittelbarer sehr wohl denken; (vermitteltst eines in reiner Vernunftidee vorzustellenden Urhebers der Natur.)

13.

Die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes können nur in der übersinnlichen Welt enthalten seyn, also in derjenigen Sphäre, für welche uns kein Erkenntniss vergönnt ist, und von welcher die theoretische Vernunft uns blos gedenkbare Ideen darbietet, ohne ihre objective Realität beurkunden zu können.

14.

Die theoretische Vernunft hat an und für sich keinen Grund, ihre Ideen des Uebersinnlichen für mehr, als bloße Ideen zu halten. Allein, wenn die praktische Vernunft ursprüngliche Prinzipien a priori hat, mit denen gewisse theoretische Positionen in Beziehung auf die übersinnliche Welt unzertrennlich verbunden sind, obwohl sie sich aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft ent-

Heydenr. Prop. 2. Th.

N

ziehen,

entziehen, (ohne jedoch Widerspruch zu enthalten) so würde die Vernunft sich im Ganzen selbst widerstreiten, wenn sie diesen Positionen nicht in dem Maaße Realität zueignete, als es für ihr praktisches Interesse unumgänglich nöthig ist.

Nämlich wenn sich reine spekulative und praktische Vernunft, wegen des Endzwecks von dieser, zur Bildung und Bestimmung von Vorstellungen verbinden, also diese Verbindung nicht zufällig, sondern in der Natur der sittlichen Vernunft gegründet ist, so ist die spekulative Vernunft der sittlichen Vernunft untergeordnet, diese führt, mit Kant zu reden, den Primat. Auf diese Weise bekommen die Ideen der Freyheit, der Substanz, der Welt, der Unsterblichkeit und Gottheit, Realität in praktischer Hinsicht, unerachtet sie für die bloße theoretische Vernunft an positivem Inhalte leer sind.

Ich habe dieses in meiner moralischen Gotteslehre erläutert: (S. 70.) „die Ideen der Freyheit, der Substanz, der Welt, der Unsterblichkeit, der Gottheit sind für die Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche bloße Hypothesen. Sie stellen keine gegebenen

bene Obiekte vor, ia sie können nicht einmal mit begreiflichem Zusammenhange auf die wirklich gegebenen Obiekte bezogen werden, haben also schlechterdings gar keine obiektive Realität. Wenn nun gesagt wird, sie bekommen durch die praktische Vernunft obiektive Realität, so bedeutet dieß nicht, als ob wir vermittelst der praktischen Vernunft die Natur der Freyheit, der Substanz, der Welt, der Unsterblichkeit, der Gottheit, nach dem, was sie an sich selbst sind, erkennen, sondern, daß die praktische Vernunft einen wirklichen Gegenstand zeigt; mit welchem jene Ideen unzertrennlich verbunden sind, auf welchen sie also auch nothwendig bezogen werden müssen. Die Idee der Freyheit ist in dem Faktum eines sich selbst durch Vernunft gesetzgebenden Willens enthalten, bekommt also durch praktische Vernunft allererst positiven Inhalt, da sie für die theoretische Vernunft bloß negativ ist. Der psychologische Begriff eines letzten Subiektes, welcher der Seele im Selbstbewußtseyn nothwendig beygelegt wird, ist für die theoretische Vernunft im spekulativen Gebrauche ganz leer an Inhalt, und kann von ihr, da es ihr an dem Merkmale der Beharrlichkeit fehlt, zur reellen Vorstellung einer Substanz nicht erhoben werden. Der praktischen Ver-

nunft gelingt dieß, indem sie für den Menschen eine zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke ihrer selbst erforderliche Dauer des Daseyns als nothwendig postulirt. Die kosmologische Idee einer intelligiblen Welt ist für die theoretische Vernunft ganz leer. Die praktische Vernunft giebt ihr Inhalt, indem sie das moralische Gesetz einer intelligiblen Welt darlegt, worauf die spekulative Vernunft nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte. Der Begriff, Gott ist für die theoretische Vernunft bloß ein Ideal. Die moralische Vernunft giebt ihm bestimmten Inhalt in wahrhaft sachlicher Beziehung, indem sie Gott, als letzten Grund der Möglichkeit des Gegenstandes eines durch das moralische Gesetz bestimmten Willens, d. i. des höchsten Gutes in einer intelligiblen Welt vorstellt.“

15.

Man nennt theoretische, als solche unerweisliche Sätze, wiefern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen, als nothwendige durch keine andern zu ersetzende Bedingungen den dadurch bestimmten Endzweck als möglich zu denken, Postulate der
reinen

reinen praktischen Vernunft. Die theoretische Vernunft denkt die Objekte derjenigen Ideen, welche die Postulate der praktischen ausmachen, nach den reinen Begriffen des Verstandes, ohne alle Verfinnlichung. *)

16.

Erfüllung des Sittengesetzes, Heiligkeit des Willens, ist das erste wesentliche Bestandtheil des höchsten Gutes. Diese ist für ein endliches Wesen nur vorstellbar als ein ins unendliche gehender Fortschritt zur vollkommenen Angemessenheit gegen das Sittengesetz; dieser Fortschritt aber nur denkbar unter Voraussetzung einer in das Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit des endlichen Wesens, d. i. der Unsterblichkeit desselben.

17.

Glückseligkeit im Ebenmaafs gegen die Sittlichkeit ist das zweyte wesentliche Bestandtheil des höchsten Gutes, mit dem ersten, als der Würdigkeit glücklich zu seyn, in nothwendiger Verknüpfung.

18.

*) S. Kants Krit. der prakt. Vern. S. 245, 246.

18.

Soll diese Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit möglich seyn, so muß die gesammte Natur, nach moralischen Zwecken eingerichtet seyn, die Ordnung der physischen Verknüpfung der Dinge von einem Plane nach moralischen Begriffen abhängen.

19.

Sollen wir uns eine solche Einrichtung der Natur als möglich vorstellen können, so müssen wir das Daseyn eines Wesens annehmen, welches durch Willen und Vernunft Urheber der Natur ist. Ein solches Wesen ist Gott.

20.

Unsterblichkeit der Seele und Daseyn Gottes sind also Gegenstände eines nothwendigen Glaubens für die Vernunft, wiefern die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes ohne dieselben gar nicht gedacht werden kann.

21.

Wenn ein Gott die Naturwelt zur Realisirung des höchsten Gutes zweckmäßig eingerichtet hat, und alle Dinge demnach, angemessen für ienen Endzweck wirken und leiden; so müssen wir im Glauben zugleich annehmen, daß die daseyende Welt, ihrem Plan und ihrer ganzen Dauer nach, die beste Welt ist.

22.

Die durch Vernunft bestimmte Ueberzeugung, daß der vollständige Grund des moralischen Gesetzes, und der Realisirung des höchsten Gutes in der Gottheit liege, ist Religion.

23.

Der wissenschaftliche Inbegrif der Gründe dieser Ueberzeugung ist die Theologie.

24.

Wenn in einem Menschen Religion entsteht, so wird dadurch seine Einsicht und Anerkennung des moralischen Gesetzes nicht vermehrt, erhält er keine neuen Triebfedern dasselbe

zu

zu erfüllen; es werden nur dadurch Fragen beantwortet, die sich der Vernunft unabweislich aufdringen, sobald sie sich des durch das Sittengesetz bestimmten Endzwecks vernünftig endlicher Naturen bewußt wird, und Zweifel gehoben, welche die Ausübung des Gesetzes hindern könnten.

Das Sittengesetz hat seine Vollgültigkeit lediglich dadurch, daß es aus dem Verhältnisse der Vernunft zu einem freyen Willen mit Nothwendigkeit folgt. Es bedarf also, um als verpflichtend anerkannt zu werden, keiner Unterstützung durch religiöse Ueberzeugung. Selbst derjenige, welcher das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele leugnet, muß zugestehen, daß er sich selbst widerspräche, wenn er die Nothwendigkeit leugnete, jenes Gesetz als das oberste für den freyen Willen eines vernünftig-endlichen Wesens anzuerkennen. Vollkommen wahr sagt also Kant in der Vorrede zu seiner Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: „die „Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freyen, eben darum aber auch „sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte „Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf

„darf weder eines andern Wesens über ihm, um
 „seine Pflicht zu erkennen, noch eine andere
 „Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu
 „beobachten. Sie bedarf also zum Behuf ihnen
 „selbst keinesweges der Religion, sondern ver-
 „möge der reinen praktischen Vernunft ist sie
 „sich selbst genug.“ *)

Auch, um mit innigem Interesse das
 Sittengesetz anzuerkennen, ist religi-
 öse Ueberzeugung nicht schlechter-
 dings nöthig, und es bedarf nur der Stärke
 der Seele, freylich ihrer im höchsten Grade, um,
 ganz entblößt von derselben, sich seiner morali-
 schen Verpflichtung auf das innigste zu freuen.
 Auch der Atheist, wenn nur seine sittliche Ver-
 nunft gehörig entwickelt ist, Selbstsucht in ihm
 nicht herrscht, und Energie ihm nicht mangelt,
 auch

*) Es befremdet, von Herrn Rosenmüller in einem seiner
 Programmen: de fatis interpretationis sacrarum litterarum in
 ecclesia Christiana (P. VII. pag. V.) die Beschuldigung Kants
 zu finden: „Statuit religioni universae, natu-
 „rali etiam stricte sic dictae, quatenus dogmata continet,
 „e. g. deum existere, providentiam esse, vile pretium,
 „dum docet, moralitatem, tam obiective, quod *to* velle,
 „quam subiective, quod *to* posse attinet, minime egere
 „religione, sed vi purae rationis practicae sibi ipsam suffi-
 „cere; saltem non requiri scientiam assertoriam ne quidem
 „existentiae Dei, sed sufficere problematicam persuasionem,
 „hypothesin: fieri potest ut existat deus; et hoc mini-
 „mum cognitionis subiective sufficere ad moralitatem.“

auch er kann im Besitz seiner strengen Verbindlichkeit eine Zufriedenheit fühlen, die ihm das Leben unter allen Schicksalen werth macht.

Die Religionswahrheiten sind für den moralischen Menschen in einer gedoppelten Rücksicht von einem durch nichts anders zu ersetzenden Nutzen; einmal, wiefern er über den letzten Realgrund seiner sittlichen Vernunft, über den dadurch ihm festgesetzten Entzweck, und die Uebereinstimmung von diesem mit dem Plane des ganzen Universums nachzudenken durch seine Vernunft unabweislich gedrungen ist, dann wiefern er, ohne befriedigenden Aufschluß über diese Gegenstände zu bekommen, sehr leicht die Befolgung des Sittengesetzes aufgeben, oder doch wenigstens für dieselbe zu träg oder kalt-sinnig werden könnte. Die Religionswahrheiten sind, in der ersten Hinsicht, nothwendige und unersetzbare Mittel, die moralische Vernunft, im Bewustseyn ihres Gesetzes, und die theoretische, welche den Endzweck eines einem solchen Gesetze untergeordneten endlichen Wesens zu ergründen, gedrungen ist, in Einstimmung zu bringen, und demnach dies ganze Vernunftvermögen einig mit sich selbst zu machen. In der zweyten Hinsicht sind die Religionswahrheiten negative Beförderungsmittel der Ausübung des Gesetzes, wiefern die Unentschiedenheit der Vernunft über die Möglichkeit
der

der Realisirung des durch die moralische Vernunft den vernünftigen endlichen Wesen bestimmten Endzweckes nur zu leicht ein Hindernis der Ausübung des Gesetzes werden kann. Indem wir sie aber als solche negative Beförderungsmittel der Ausübung des Gesetzes annehmen, behaupten wir damit keinesweges, daß sie neue Triebfedern für diese Ausübung seyen.

25.

Durch die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, und denen damit verknüpften Wahrheiten wird die Reinheit unsrer moralischen Gesinnung nicht aufgehoben.

Allerdings ist die Reinheit der moralischen Gesinnung für uns schwerer, wenn wir vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele überzeugt sind; der Gedanke der nothwendigen Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit kann uns, ehe wir uns dessen versehen, als Motive einer Willensbestimmung überraschen, und unsre Gesinnung verunreinigen. Allein die gänzliche Abstraktion von aller religiösen Hofnung ist dennoch möglich, und das Summum von Lauterkeit moralischer Gesinnung: Vernichtung aller Hinsicht auf die im Plane der Welt vorberei-

tete

tete Verbindung von Glückseligkeit mit der Tugend, ist kein unerreichbares Ideal. *)

Ich bemerke hier nur noch, daß es in Hinsicht auf Erschwerung der Reinheit der moralischen Gesinnung durch Religionsüberzeugung ganz gleich ist, ob sie auf objektiven oder subjektiven zureichenden Gründen beruhe. — Der Glaube ist von objektiver Gewissheit nur den Gründen nach verschieden, übrigens ein eben so vollkommenes Fürwahrhalten als diese.

26.

Nach den bisher aufgestellten Grundsätzen läßt sich das einzige richti-

*) Schmid sagt in seiner Moralphilosophie S. 294. „Wäre das Daseyn Gottes und ewige Fortdauer apodiktisch gewiss, aus bloß theoretischen Gründen, so wäre die Vorstellung davon selbst eine Triebfeder, legal, d. i. den göttlichen Geboten gemäß zu handeln. Diese könnte aber sehr leicht die ächte moralische Triebfeder schwächen oder verdrängen, und dadurch alle innere Würde der Tugend vernichten. Schlechterdings unmöglich würde eine rein-moralische Gesinnung auch alsdann nicht seyn, wenn die Realität der Gegenstände des religiösen Glaubens sich apodiktisch demonstrieren liesse. Denn das absolute Vernunftgesetz bleibt dennoch absolut, und könnte ein uneigennütziges Interesse seiner Befolgung hervorbringen. Allein die Einsicht in die gewissen Folgen unsers Verhaltens für unsre Glückseligkeit würde doch sehr leicht die reine Gesinnung verdrängen, und das eigne Bewußtseyn des Werthes, den nur uneigennützige Befolgung unsrer Pflicht uns geben kann, würde dadurch zweifelhaft und verdunkelt werden.“

richtige Verhältniß der Religionswahrheiten zur Moralität von ieder falschen Bestimmung ebendesselben unterscheiden.

Folgende sind die möglicher wesentlich verschiedene Bestimmungen dieses Verhältnisses:

1. Moralität mit skeptischer Unentschiedenheit wegen der Wahrheiten der Religion.
2. Die Religionswahrheiten mit skeptischer Unentschiedenheit wegen des Daseyns, Wesens und der Gültigkeit der Moralität.
3. Die Religionswahrheiten ohne allen Zusammenhang mit Moralität.
4. Moralität ohne alle Religion.
5. Die Religionswahrheiten auf Moralität gegründet.
6. Die Moralität auf Religionswahrheiten gegründet.

27.

Aus Principien der moralischen Vernunft läßt sich keine Entscheidung für die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht, herleiten; noch viel weniger eine für die Nothwendigkeit derselben.

*Uebersicht des Inhalts der Moraltheologie. *)*

Ich verstehe unter Moraltheologie den wissenschaftlichen Inbegriff derer in der moralischen Vernunft des Menschen enthaltenen Gründe für das Daseyn Gottes, und die damit nothwendig verknüpften Wahrheiten.

Folgende Betrachtungen sind ihr wesentlich:

I.

Entwicklung der Resultate der Kritick der reinen Vernunft in Beziehung auf Erkenntnis a priori, und die Vorstellung des Ueberfinnlichen, fortgeführt bis zu dem Erweise der Unmöglichkeit, das Daseyn Gottes aus Ideen der reinen Vernunft zu demonstrieren, und der Kritick der mannigfaltigen Versuche, dieses zu thun.

II.

Entwicklung der Resultate der Kritick der Urtheilskraft in Beziehung auf Beurtheilung der Natur in ihrer Zweckmäßigkeit, fortgeführt bis zu dem Erweise der Unmöglichkeit, das Daseyn Gottes aus der Vollkommenheit der Natur zu demonstrieren, der Würdigung und Prüfung der physikotheologischen Beweissart.

III.

*) Nicht immer trag ich die Moraltheologie in den Vorlesungen über diese Propädeutik ausführlich vor. Wenn ich es thue, so geschieht es mit Zuziehung meines Lehrbuchs: **Grundsätze der moralischen Gotteslehre.**

III.

Theorie des Glaubens.

IV.

Darstellung des moralischen Glaubensgrund-
des für das Daseyn Gottes.

V.

Ueber den Zusammenhang der Wahrheit
der Unsterblichkeit der Seele mit dem morali-
schen Glaubensgrunde für das Daseyn Gottes.

VI.

Allgemeine Betrachtung über die Vorstel-
lung Gottes nach seinen Eigenschaften, Begriff,
Eintheilung derselben, Theorie und Kritik des
Anthropomorphism in Bezeichnung göttlicher
Eigenschaften, Darstellung der metaphysischen
und moralischen Eigenschaften Gottes.

VII.

Ueber die Schöpfung der Welt.

VIII.

Ueber die Erhaltung der Welt.

IX.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

X.

Ueber die Regierung der Welt, die Vorse-
hung, die nothwendigen Handlungen der gött-
lichen

lichen Gerechtigkeit, in Beziehung auf die Thaten der freyen Wesen, über den Gesichtspunkt, aus welchem wir in Beziehung auf die göttliche Weltregierung, die Naturwelt, und das Verhältniß des Menschen zu derselben betrachten müssen, über die Harmonie des Uebels in der Welt mit dem moralischen Plane derselben.

XI.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele und den Zustand des Menschen nach dem Tode.

XII.

Ueber den Einfluß des religiösen Glaubens auf die Beobachtung unsrer Pflichten, über das Gebeth und die Beförderungsmittel des religiösen Glaubens.

VI.

Entwurf des Systems der Moralphilosophie, und der damit zusammenhängenden Wissenschaft der Rechte.

1.

Nach den Resultaten der Kritik der praktischen Vernunft ergiebt sich die Möglichkeit einer Moralphilosophie.

2.

Die Moralphilosophie ist die Wissenschaft der durch die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft nothwendig und allgemeingültig bestimmten Handlungsweise eines vernünftig-endlichen Wesens. Wir können auch sagen die Moralphilosophie sey die Wissenschaft der durch die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft nothwendig und allgemeingültig bestimmten Ordnung in der moralischen Welt; auch, die Theorie der Uebereinstimmung eines vernünftig-endlichen Wesens mit sich selbst in allen seinen freyen Handlungen.

3.

Die Moralphilosophie theilt sich in die Wissenschaft der Prinzipien al-

ler moralischen Ordnung für jedes System vernünftiger endlicher Wesen, und die Wissenschaft der Anwendung iener Prinzipien auf das Wesen und die Verhältnisse des Menschen.

4.

Die Wissenschaft iener Prinzipien (§. 3.) ist die Metaphysik der Sittlichkeit; die Wissenschaft dieser Anwendung (§. 3.) die angewandte Moralphilosophie.

I.

Metaphysik der Sittlichkeit.

Die Metaphysik der Sittlichkeit bezieht die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft auf die Freyheit eines vernünftigen zugleich aber endlichen Wesens, ohne jedoch auf die besondern Bestimmungen seiner Endlichkeit Rücksicht zu nehmen.

Die Endlichkeit eines vernünftig-freien Wesens besteht darin, daß es zugleich von einem sinnlichen Begehrungsvermögen abhängig, und demnach zwischen Zwecken von ganz heterogener Art getheilt ist. Vernünftigfreye Wesen können auf mannichfaltige Weise der Endlichkeit unterworfen seyn, je nachdem ihr
sinn-

sinnliches Begehrungsvermögen von der Natur auf diese oder jene Weise eingerichtet worden. Obwohl wir also nur die Endlichkeit kennen, welche uns, als Menschen, zukommt; so kann es doch viele Geschlechter vernünftig-endlicher Wesen mit einer Endlichkeit von ganz anderm Charakter geben. Die Metaphysik der Sitten legt ihren Bestimmungen blos die allgemeine Idee der Endlichkeit zum Grunde, ohne etwa auf die eigenthümlichen Bedingungen der menschlichen Natur Rücksicht zu nehmen.

2.

Nur bey richtigen Begriffen von reiner praktischer Vernunft, Freyheit und Endlichkeit ist eine wohlgegründete, vollständige, innerlich zusammenstimmende, durchaus bestimmte und reine Metaphysik der Sittlichkeit möglich.

Dies wird im Vortrage umständlich und mit ausdrücklicher Anwendung auf die falschen Theorien der moralischen Vernunft, Freyheit und Endlichkeit erläutert:

a) in Hinsicht der obersten Gesetze der moralischen Vernunft gezeigt:

α) das Verhältniß des Skepticism zur Metaphysik der Sittlichkeit,

Q 2

β) des

β) das Verhältniß alles heteronomi-
fchen Dogmatismus zur Metaphy-
fik der Sittlichkeit, und zwar.

α) des rein heteronomischen
(lediglich selbstlichen) Dogmatism
(Propäed I. IV. 161. ff.) nach dem

1) Prinzip der eigenen Glückfe-
ligkeit, (S. 161.)

2) Prinzip der eigenen Voll-
kommenheit, (S. 165.)

3) Prinzip der Befriedigung
seiner feinern Neigungen,
(S. 170.)

4) Prinzip des gemeinen Besten,
(S. 173.)

5) Prinzip des Willens Gottes.
(S. 175.)

γ) Des synkretistischen Dogma-
tism, (Propäed. I. IV. B. |S. 177.)
und zwar nach dem

1) Prinzip der Vollkommen-
heit, im Sinne des Synkretism;
(Propäed. I. IV. B. S. 179.)

2) Prinzip der vollendeten un-
wandelbaren Vernunftmäßig-
keit, im Sinne des Synkretism,
(Propäed. ebendaf. S. 181.)

3) Prin-

- 3) Prinzip des Gemeinbesten,
im Sinne des Synkretism; (Propäd.
ebendafelbst. (S. 183.)
- 4) Prinzip des Willens Gottes,
im Sinne des Synkretism; (Propäd.
ebendaf. S. 187.)
- 5) Prinzip des moralischen Ge-
fühls, im Sinne des Synkretism.
(Propäd. ebendaf. S. 196.)

b) In Hinsicht der Freyheit.

a) Verhältnis des Scepticism über Frey-
heit, zur Metaphysik der Sittlichkeit,
mit Hinsicht auf die neuen Skepti-
ker, welche sich Kant entgegen ge-
stellt haben. *)

β) Verhältnis des Synkretism in Bezie-
hung auf Freyheit zur Metaphysik
der Sitten.

γ) Verhältnis des bestimmten Dogma-
tism in Beziehung auf Freyheit,
zur Metaphysik der Sitten; und zwar
besonders:

δ) Des

*) z. B. Platner Aphor. I. Th. § 865. Der Sceptiker, wel-
chen dieser Philosoph aufstellt, „entdeckt, (außer vielen an-
dern Schwächen der Kantischen Freyheitslehre) weniger
als alles, von Seiten der Moral das allergeringste In-
teresse, welches ein so gezwungenes, mit sich selbst
und mit der natürlichen Denkart der Vernunft
in Widerstreit stehendes System, vor dem De-
terminismus empfehle.“

- n) das Determinism nach seine mannigfaltigen Darstellungsarten;
- o) des intelligiblen Fatalism (von Schmid.)
- a) des empirischen Indifferen-tism.
- c) in Hinsicht der Endlichkeit, des Verhältnisses des sinnlichen Begehrungsvermögens zur moralischen Vernunft und der Freyheit.

Da der richtige Begriff der Endlichkeit eines sittlichen Wesens von dem richtigen Begriffe der Freyheit abhängt; so wird gezeigt, wie sich der aus jedem falschen Begriffe der Freyheit ergebende falsche Begriff der Endlichkeit eines sittlichen Wesens zur Metaphysik der Sitten verhalte.

3.

Die Metaphysik der Sitten besteht aus drey Haupttheilen: 1) der ausgeführten Theorie der Gesetze der reinen praktischen Vernunft für den freyen Willen eines vernünftigen endlichen Wesens; reine Ethik; 2) der Theorie der aus dem Verhältnisse der Gesetze der reinen praktischen Vernunft

nunft zu dem freyen Willen eines vernünftigen endlichen Wesens erfolgenden reinen sittlichen Begriffe; moralische Ontologie; 13) der Theorie, derer sich aus der Natur der reinen praktischen Vernunft, der Freyheit und Endlichkeit allein ergebenden Tugendmittel; reine Ascetik.

Die reine Ethik muß der moralischen Ontologie vorhergehen, da die Bestimmung der reinen moralischen Begriffe die Theorie der Gesetze der reinen praktischen Vernunft voraussetzt.

1) Von den Systemen der ältern Weltweisen sind für die Metaphysik der Sitten von vorzüglicher Wichtigkeit: das Platonische, das Aristotelische, das Stoische.

2) Von den neuern Weltweisen von Des Cartes bis Kant:

a) Spinoza in seiner Ethic.

b) Thomas Hobbes in Elem. philos. de cive, Leviathane, et al.

c) Wolf philos. pract. Univ.

d) Crusius in f. Anweisung vernünftig zu leben.

e) Baum-

e) Baumgarten initia philosophiae practicae.

f) Feders, Ullrichs, Platners, Eberhards moralphilosophische Schriften;

3) Nach Kant:

a) Abichts neues System! einer philos. Tugendlehre. *)

b) Schmid, Versuch einer Moralphilosophie. **)

c) Ia-

*) Abicht ist in mehreren Stücken von der Kantischen Grundlegung der Moral abgewichen. Er selbst giebt den Unterschied derselben und seiner Behandlung so an: „Das Kantische formale Gesetz ist Allgemeingültigkeit — das hier aufgestellte Höchstmögliche, Vollständiges, Idealisches; eines „gilt nur als ein Probekennzeichen der Materie, oder dessen, „was das höchste seyn mag. Kant will die Materie der Gesetze blos in der Erfahrung gesucht wissen; hier wird sie „rein aus dem Geiste selbst, und namentlich aus dem Verstande genommen, und damit zugleich ein sonst fehlendes „Glied von dem Beweise der Freyheit (nämlich eigne Triebfedern) eingesetzt, und die wichtige Lehre von der richtigen Schätzung der Güter, und von den wahren Religionshoffnungen begründet; Kant beglaubigt die Religion durch „ein Geboth der Vernunft; hier wird die durch die praktische Vernunft angestellte Betrachtung der Vollkommenheit der „Welt, also ein berichtigtes altes Fundament des Religionsglaubens als die einzig mögliche Begründungsart dieses „Glaubens aufgestellt.“

**) Seine Freyheitslehre hat auf seine Metaphysik der Sitten, meiner Ueberzeugung nach, einen sehr nachtheiligen Einfluß gehabt.

c) Jakob, philosophische Sittenlehre,
Halle 1794. *)

4.

Den Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur angewandten Moralphilosophie macht eine Untersuchung über die Möglichkeit, Art und Weise, die Gesetze der reinen praktischen Vernunft in gegebenen Fällen der wirklichen Welt anzuwenden, und seine Handlungen ihnen gemäß zu bestimmen. Typick der reinen praktischen Urtheilskraft.

Kant Krit. der prakt. Vern. S. 119.

II.

Angewandte Moralphilosophie.

I.

Die angewandte Moralphilosophie betrachtet den moralischen Menschen nach denjenigen Beziehungen, in welchen er in der wirklichen Welt handeln muß, und nach den wichtigsten Verhältnissen, welche auf die Ausübung des Guten Einfluss haben.

2. Die

*) Gegenwärtig der reinste Moralist nach Kantischen Grundsätzen.

Die angewandte Moralphilosophie besteht aus folgenden wesentlichen Theilen: 1) Sie geht aus von einer Darstellung derjenigen Verhältnisse des Menschen, in Beziehung auf welche er in der wirklichen Welt aufgefordert seyn kann, zu handeln, Verhältnisse, theils gegen seine eigene Natur, theils gegen Wesen außer ihm und zwar a) neben ihm; b) unter ihm; c) über ihm; (Theorie der Sphäre des freyhandelnden Menschen;) 2) dann stellt sie das System der Pflichten des Menschen selbst dar, angewandte Ethik; 3) bestimmt diesen zu Folge die Gründe, Natur und Rangordnung der Tugenden und Laster, welche dem Menschen eigen seyn können; 4) entwickelt den Charakter der moralischen Perfectibilität des Menschen, und die Bedingungen derselben; 5) giebt endlich Regeln, durch deren Beobachtung die sittliche Bildung des Menschen und die Ausbildung seiner Pflichten befördert wird; (angewandte Ascetik.)

3) Wenn

3.

Wenn die allgemeine Moralphilosophie bey allen diesen Untersuchungen nur auf diejenigen Verhältnisse des Menschen Rücksicht nimmt, die er mit allen Wesen seiner Gattung gemein hat; so ist sie allgemeine angewandte Moralphilosophie; nimmt sie auch auf die besondern mannichfaltig abweichenden zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse Rücksicht, welche bey Menschen Statt finden können, so ist sie specielle angewandte Moralphilosophie.

4.

Nur bey richtigen Begriffen von reiner praktischer Vernunft, Freyheit und Endlichkeit ist eine wohlgegründete, innerlich zusammenstimmende, durchaus bestimmte und reine angewandte Moralphilosophie möglich.

Dies wird im Vortrage umständlich und mit ausdrücklicher Anwendung auf die falschen Theorien der moralischen Vernunft, Freyheit und Endlichkeit erläutert; Theorien, deren nachtheiliger Einfluss sich besonders in Beziehung
auf

auf die Natur der Pflichten gegen sich selbst, und gegen Andere, die Kollision iener mit diesen, die Theorie der Tugenden und Laster, die moralische Perfectibilität, und die angewandte Ascetik äußert.

5.

Die Wahrheiten der angewandten Moralphilosophie widersprechen ienen der Metaphysik der Sitten nie.

Uebergang zu der Wissenschaft der Rechte.

I.

Sowohl die Metaphysik der Sitten, als die angewandte Moralphilosophie, stellen durchgängig moralische Nothwendigkeit von Handlungsweisen und Handlungen, und Begriffe dar, die aus solcher moralischen Nothwendigkeit folgen. Von moralischen Erlaubnissen, oder Rechten sagen sie nichts.

Die Moralphilosophie bestimmt zuvörderst den Charakter der Maximen, nach welchen sich unser Wille bestimmen soll; es ist evident, daß die Vernunft hier entscheidend gebietet, nie erlaubt.

Die

Die Moralphilosophie bestimmt in der reinen und angewandten Ethik Handlungsweisen, welche aus dem Sittengesetze mit Nothwendigkeit folgen. Redet sie hier von einer erlaubten Handlungsweise, so drückt sie damit aus, daß sich im Allgemeinen über ihren sittlichen Werth nicht entscheiden lasse, daß sie im Allgemeinen als indifferent gedacht werden müsse, daß sie nach Maafsgabe der besondern Verhältnisse, unter denen man sie in der wirklichen Welt in gegebenen Fällen befolgen kann, geboten und verboten seyn könne. Wenn es also z. B. heist: die Vernunft erlaube dem Menschen, seine beleidigte Ehre zu vertheidigen, so heist dies, daß sich im Allgemeinen ohne Rücksicht auf die besondern Umstände darüber gar nicht entscheiden lasse, daß nach dem Verhältnisse derselben Vertheidigung seiner verletzten Ehre bald geboten, bald verboten seyn könne.

Scheint die Vernunft in Beziehung auf mehrere mögliche einzelne Handlungen zu erlauben, so drückt dieß nur so viel aus, daß diese Handlungen nach ihren Folgen in der wirklichen Welt, so wie wir sie beurtheilen können, gleichgültig sind, also ein bestimmtes Gebot der sittlichen Vernunft nicht Statt finden kann, um zu entscheiden, welche von ihnen ausgeübt werden

den solle. So erlaubt mir meine sittliche Vernunft, spatzieren zu gehen oder nicht, diesen oder jenen oder keinen Freund zu besuchen, rothen oder weissen, süßen oder herben Wein zu trinken. *)

2.

Unter denen von der Moralphilosophie als nothwendig vorgestellten Handlungsweisen ist auch die Pflicht, die Freyheit keines seiner Mitwesen zu beliebiger selbstischer Absicht einzuschränken. In Beziehung auf diese Pflicht erweist die angewandte Pflichtenlehre unter gewissen Bedingungen die Pflicht, sich gegen Unrecht zu vertheidigen, so wie
unter

*) Wenn mir diesem nach ein achtenswürdiger Beurtheiler meiner Deduction des Begriffs Recht in der staatswissenschaftlichen und iuristischen Litter. Jul. 1794. S. 329. einwender: „es fällt mir ietzt ein, mein Pult zu verlassen, und im Gehen zu meditiren; die vorhabende Handlung ist frey, ich thue sie, wenn ich sie thue, mit Wissen und Willen, ich bin mir bewußt, daß sie mir in diesem Moment weder geboten noch verboten ist, und doch sollte ich nicht mit gutem Gewissen zu mir selbst sagen können: ich darf, ich habe über die Realisirung meines Einfalles völlig freye Hand, es steht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will,“ so hat er allerdings vollkommen Recht, und meine ganze Einstimmung; allein was gewinnt er dadurch gegen meine Theorie des Rechtes?

unter andern Bedingungen, die Pflicht, Unrecht zu dulden.

3.

Der Begriff des Rechtes ist, so wie der Begriff der Pflicht, ein praktischer Begriff; er bezieht sich auf Freyheit; ein moralischer Begriff, er bezieht sich auf Gesetzgebung der Vernunft für Freyheit. Er ist wie iener von dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet. Er bezieht sich, wie iener, auf vernünftig sinnliche Wesen.

4.

Recht drückt das Erlaubtseyn einer Handlung durch das Sittengesetz (*quod licet per legem*) aus, das Nichtgehindert werden sollen.

5.

Recht kann ohne Beziehung auf die Gewalt, mit der ein vernünftig-sinnliches Wesen das andere einschränken kann, nicht gedacht werden.

6.

Die Idee jedes Rechtes enthält Befugnis zum Zwange, und alle Rechte sind Zwangsrechte.

7. Ie-

7.

Jedes wahre Recht muß zugleich als unverlierbar bey aller Pflicht, die der Berechtigte haben mag, und doch auch als aufheblich durch Pflicht vorgestellt werden.

8.

Aus der in der angewandten Pflichtenlehre unter gewissen Bedingungen erwiesenen Pflicht, dem Unrechte Zwang entgegen zu setzen, läßt sich das Recht dasselbe zu thun nicht ableiten.

Wie entsteht allem diesem zu Folge eine Wissenschaft der Rechte, und, wie verhält sie sich zur Wissenschaft der Pflichten?

*Wissenschaft der Rechte, Verhältniß derselben zu der Wissenschaft der Pflichten. *)*

I.

Unerachtet sich das Recht, seine Freyheit zu schützen, und verbothenem

*) Ich habe die folgenden Ideen weiter ausgeführt in einer Abhandlung über die Grenzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre im 2ten Theile meiner Ideen über die wichtigsten Gegenstände der kritischen Philosophie.

nem Zwange zu widerstehen aus der in der Ethik zu erweisenden Pflicht; dasselbe zu thun nicht herleiten läßt, und die Wissenschaft der Rechte also in dieser Rücksicht von der Pflichtenlehre unabhängig ist, so hängt es doch in so fern ganz offenbar mit derselben zusammen, als es alles Recht seine Freyheit zu schützen, und verbotnen Zwange zu widerstehen, auf die allgemeine Verpflichtung der Menschen Unrecht zu unterlassen, gründet; diese Verpflichtung also, als in der Ethik erwiesen voraussetzt.

2.

Die Wissenschaft der Pflichten, und die Wissenschaft der Rechte setzen die höchsten Principien der reinen praktischen Vernunft voraus.

Nur dann, wenn ich mir den Menschen als durch reine Vernunft bestimmt denke, nur Maximen zu befolgen, die er als allgemeine Gesetze wollen könne, Maximen, in denen die Vernunft als Zweck an sich anerkannt wird, Maximen, die er als eigener und allgemeiner Gesetzgeber in einem Reiche vernünftiger Wesen zu Gesetzen erheben kann, nur dann kann und muß ich seine

Pflicht und sein Recht, seine äufre Freyheit zu schützen, anerkennen.

3.

Die Wissenschaft der Pflichten stellt in ihrem reinen Theile ein vollständiges System der reinen praktischen Gesetze für alle vernünftige und vernünftige sinnliche Wesen überhaupt dar, und entwickelt in ihrem angewandten Theile die dem Menschen unter seinen mannigfaltigen Verhältnissen in der wirklichen Welt zukommenden Pflichten. Sie betrachtet den Menschen, wenn sie in speciellen Fällen über das entscheidet, was Pflicht für ihn ist, durchgängig nach dem Verhältnisse seiner Freyheit zu dem moralischen Gesetze in seinem Bewustseyn, und erklärt, was die Vernunft in jedem Falle kategorisch gebiethet oder verbiethet. In ihrer Sphäre bleibt nichts unentschieden, keine Bestimmung der Freyheit wird als gleichgültig angesehen; keine freye Befriedigung des Naturtriebs bleibt der Willkühr des Menschen überlassen. Sie bestimmet die allgemeine Pflicht, nach welcher jeder Mensch den andern in dem Kreise seiner äufren Freyheit nach eignen Zwe-

Zwecken ungehindert handeln und wirken lassen soll, bestimmt auf den Fall, wo ein Mensch die Freyheit des Andern willkührlich aufhebt, oder einschränkt, wiefernder Unrechtleidende durch das moralische Gesetz in seinem Bewusstseyn zur Gegenwehr oder zur Duldung, der Unrechtanthuende und die übrigen Menschen aber durch das moralische Gesetz in ihrem Bewusstseyn verbunden sind, seiner Gegenwehr nicht zu widerstehen. Sie bestimmt aber auch für gewisse Fälle die Pflicht, die äußere Freyheit seines Mitmenschen einzuschränken, wenn er davon einen schlechterdings unmoralischen Gebrauch gegen alle Würde und Zweck der Menschheit machen will, und die daraus folgende Pflicht, der Gewalt zu widerstehen, wodurch der Mitmensch sich in diesem Falle sein Recht, seine Freyheit zu missbrauchen, sichern will.

4.

Die Wissenschaft der Rechte nimmt aus der Wissenschaft der Pflichten den Beweis der Pflicht, alles Unrecht zu unterlassen, und vertheidigender Gewalt nicht zu widerstehen,

und betrachtet den Menschen auf den Fall, daß er Unrecht leide, im Verhältnisse zu dem moralischen Gesetze im Bewußtseyn seines Gegners und der übrigen Menschen, wiefern dieses moralische Gesetz denselben gebiethet, seine äußere Freyheit nicht einzuschränken, und seiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen. Und in dieser festgehaltenen Beziehung stellt sie die äußere Freyheit des Menschen in ihrer durch die Vernunft bestimmten Unverletzlichkeit und das Recht, seine Freyheit zu schützen, in seiner durch dieselbe Vernunft bestimmten Unverlierbarkeit dar.

5.

Die Wissenschaft der Rechte ist das aus Vernunftprinzipien hergeleitete System der allgemeingeltenden und unverlierbaren Befugnisse zum Zwange gegen seine Mitmenschen.

6.

Man nennt die Wissenschaft der Rechte, Naturrecht, Vernunftrecht.

7.

Man theilt das Naturrecht in das absolute und hypothetische.

8. Das

8.

Das absolute Naturrecht stellt diejenigen äußern Zwangsrechte des Menschen dar, die sich unmittelbar und ohne Voraussetzung einer Handlung aus dem Charakter der Persönlichkeit ergeben.

Alle ursprüngliche Rechte der Menschheit lassen sich auf das Recht auf seine äußere Freyheit zurückführen, welches sich unmittelbar und ohne alle weitere Voraussetzung daraus ergibt, daß ein vernünftiges Wesen an sich Zweck ist, Mittel für den beliebigen Zweck eines andern nicht seyn kann. Das absolute Naturrecht stellt dieses Recht nach seinem ganzen Umfange und im Detail dar, so wie es in Rücksicht auf alle mögliche Arten der Einschränkung äußerer Freyheit Statt findet.

9.

Das hypothetische Naturrecht stellt diejenigen äußern Zwangsrechte des Menschen dar, welche durch Handlungen entstehen, die er, in Gemäßheit seiner ursprünglichen Rechte ausübt. Dergleichen Zwangsrechte sind entweder Zwangsrechte auf Sachen, oder Zwangsrechte auf Personen. Das hypothetische Naturrecht besteht

besteht also aus der Theorie des Eigenthumsrechtes und der Theorie des Vertragsrechtes.

10.

Wenn die Lehre von denen durch Verträge entstehenden Zwangsrechten auf den Begriff der Gesellschaft überhaupt angewendet wird, so entsteht das sogenannte allgemeine Gesellschaftsrecht, eigentlich ein Theil der Theorie der Verträge.

11.

Man nennt das absolute und hypothetische Naturrecht (das allgemeine Gesellschaftsrecht in letzterem mit begriffen) das Naturrecht im engeren Sinne.

12.

Sowie jedes Volk, als Inbegriff von Personen, welche den Zweck haben, gegenseitig ihre äußern Rechte zu behaupten, selbst als Person angesehen werden muß; so lassen sich auch die allgemeinen Grundsätze des Naturrechts auf das Verhältniß eines Volkes, zu Völkern und Menschen außer ihm anwenden. Durch diese Anwendung

dung entsteht das allgemeine Völkerrecht.

13.

Nur nach denen durch die kritische Philosophie aufgestellten Prinzipien ist ein festgegründetes systematisches, innerlich zusammenstimmendes und durchaus bestimmtes Naturrecht möglich.

Nur nach den Principien der kritischen Philosophie ergibt sich; 1) eine schlechterdings gültige und ausnahmelose Nothwendigkeit, Unrecht zu unterlassen; 2) eine schlechterdings gültige und ausnahmelose Befugnis, dem Unrechte Gewalt entgegen zu setzen; 3) beyde allgemeingültig für alle Menschen; 4) beyde unabhängig von dem selbstischen Triebe; 5) beyde unabhängig von äußern Dingen und der Erfahrung.

14.

Bey heteronomischen Moralprinzipien fällt entweder das Naturrecht gänzlich weg, oder wird doch nur schwankend und zweydeutig begründet.

Dies wird im Vortrage umständlich ausgeführt, mit vorzüglicher Rücksicht auf die im I. Th. III. geprüften Prinzipien.

15. Der

15.

Der Erkenntnisgrund der Prinzipien des Naturrechts nach ihrer Nothwendigkeit und Uneingeschränktheit liegt lediglich in der Vernunft, bedarf keiner andern Quelle, ja kann auch schlechterdings aus keiner andern geschöpft, oder durch irgend ein auſſer der Vernunft befindliches Mittel bekräftiget werden.

16.

Die Deduktion der Prinzipien des Naturrechts iſt inſoweit (§. 15.) unabhängig von irgend einer Vorausſetzung in Beziehung auf die Gottheit, und die Beſtimmung des Menſchen nach dem Tode.

Das richtige Verhältniß der Religionswahrheiten zu aller Moralphilosophie iſt in dieſem Theile V. D. beſtimmt worden.

*Natürliches Staatsrecht, Verhältniß deſſelben zum Naturrechte. *)*

I.

Es iſt für den Menſchen einerſeits Bedürfnis, anderſeits Pflicht in bürgerli-

*) Ich habe die folgenden Ideen weiter ausgeführt in meinem Verſuche über die Heiligkeit des Staates.

gerliche Gesellschaft zu treten, und diese zum Staate zu organisiren.

Die Unsicherheit des Menschen im Naturstande ruht auf Ursachen, die aus der physischen, und solchen, die aus der moralischen Natur desselben folgen. 1. Selbstsucht, und Kollision der Bedürfnisse, bey einer schwachen unentwickelten sittlichen Vernunft, versetzen die Menschen im Stande der Natur unausbleiblich in Zwiespalt und Kampf; 2. der Stand der Natur kann auch deshalb kein Zustand des Friedens seyn, weil die unfehlbar eintretenden Kollisionen zwischen Rechten und Pflichten, die Naturmenschen ohne allen Einfluss selbstfüchtiger Neigung, in Uneinigkeit und Widerstreit versetzen.

Der Mensch ist verpflichtet in bürgerliche Gesellschaft zu treten, und sie zum Staate zu organisiren. Aeufere Freyheit ist ein unaufgebliches Mittel der Kultur und Ausbildung seiner edlen Kräfte. Er muß also eine Anstalt ergreifen, durch welche allein, die ihm zustehenden Rechte vollkommen gesichert werden können.

2.

Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Verbindung von Menschen, in welcher ieder einzelne durch das Ganze,
und

und das Ganze durch jeden Einzelnen vor Unrecht gesichert werden soll. Der Zweck der Sicherung des Ganzen ist mit dem Zwecke der Sicherung der Einzelnen nothwendig verknüpft, so dafs die Willen der Mitglieder der Gesellschaft sich nicht vereinigen können über die Sicherung jedes Einzelnen vor Unrecht durch das Ganze, ohne zugleich auch zur Sicherung des Ganzen durch sämmtliche Einzelne überein zu stimmen. Vereint zu unwiderstehlicher Erzwingung der Unterlassung des Unrechts ist nächster und wesentlichster Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Der Staat ist diejenige Organisation der bürgerlichen Gesellschaft, ohne welche sie ihren Zweck nicht erreichen kann, also diejenige Form, vermittelt welcher es möglich ist, dafs jeder durch das Ganze und das Ganze durch jeden vor Unrecht gesichert werde.

3.

Das allgemeine Staatsrecht ist das System von Rechten und Pflichten, welche den Mitgliedern einer mit vollkommener innerer und äusserer Freyheit ent-

entstandenen und zweckmäßig organisirten Gesellschaft zur Sicherung der äußern Rechte, in Beziehung auf das Ganze ihrer Verbindung und einander selbst zukommen.

Das allgemeine Staatsrecht nimmt die Vereinigung der Menschen zur bürgerlichen Gesellschaft in Form des Staates als vollkommen frey an, so daß ieder nur durch einen Zweck, der zugleich der Zweck aller übrigen ist, bestimmt wird; es stellt also jene Vereinigung dar, wie sie sich immer gebildet haben sollte, ohne Hinsicht auf die Art, wie sie in der wirklichen Welt hierdurch Obergewalt dort durch List entstanden seyn mag.

Verhältnis des Naturrechts zum allgemeinen Staatsrechte.

1.

Der Mensch tritt in bürgerliche Gesellschaft und Staat, um seine äußere Freyheit zu sichern vor jedem Angriffe seines Mitmenschen, möge er nun aus selbstfüchtigen oder moralischen Gründen herrühren. Weit entfernt, in dieser Verbindung auf seine Unabhängigkeit Verzicht zu leisten, beabsichtig-

sichtiger vielmehr, sie dadurch erst vollkommen geltend zu machen.

2.

Da ieder beym Eintritte in die bürgerliche Gesellschaft und den Staat sowohl, auf das Recht, sein Recht in gewissen Fällen aufzugeben, oder auch davon nachzulassen, Vezicht thut, als auch sich anheischich macht, einer vermeynten Pflicht wegen, niemals das Recht eines Bürgers zu verletzen, und der Staat die auf diese Weise für ieden entstehende Festigkeit und Unveränderlichkeit seine Rechte garantirt; so erhellet, daß erst durch den Staat für den Menschen ein unwandelbar bestimmter rechtlicher Zustand erfolgt, wo das Recht eines Ieden unausbleiblich durchgesetzt werden muß, keiner ein Recht freywillig aufgeben, keiner einen andern zur Aufhebung desselben zwingen darf; ein Zustand, wo (äusserlich) blos Rechte gelten, diese aber auch ohne alle mögliche Einschränkung gelten.

3.

Wenn durch bürgerliche Gesellschaft und Staat ein unveränderlich fest-

feststehender rechtlicher Zustand der verbundenen Menschen entstehen soll, der aber zugleich mit der moralischen Vernunft vollkommen harmonire, so setzt die Bildung und Organisation derselben eine vollständige und scharfe Bestimmung der Rechte des Menschen, blos als solche betrachtet, voraus, und eben deshalb ist eine Wissenschaft der Rechte, blos als solcher, ein sogenanntes Naturrecht, nothwendig.

4.

Das Naturrecht im engeren Sinne mit Hinzufügung des Staats- und Völkerrechts nennt man Naturrecht im weitem Verstande.

VII.

Würde der Moralphilosophie.

I.

Die Moralphilosophie macht den Menschen in Hinsicht des Endzweckes seiner Natur, und seines innigsten edelsten Interesses einig mit ihm selbst.

Wiefern bewirkt sie dieß: a) in ihrem kritischen Theile? b) in ihren dogmatischen Theilen? — Resultate der vorigen Untersuchungen.

2.

Sie allein, giebt unserm Streben nach Tugend Festigkeit und sichere Richtung, verdeutlicht die dunkeln, oder doch nur klaren Urtheile der gemeinen Menschenvernunft, macht uns fähig, über Gegenstände der Sittlichkeit durchaus mit Wahrheit und Feinheit zu entscheiden, sichert uns vor den Hindernissen der moralischen Bildung und Ausübung des Guten, und bewahret unserm moralischen Gefühle seine Reinheit.

3.

Sie lehrt uns den wahren Werth von allem, was ist, und seyn kann, durch
Bezie-

Beziehung auf das, was seyn soll, kennen.

4.

Sie erfüllt uns mit Gefühlen der Würde der Menschheit, und lehrt uns, Verdienst und Werth der Menschen gehörig schätzen.

5.

Sie veredelt und verfeinert unfre Gefühle, setzt unserer Begier nach sinnlichem Genuß Grenzen, giebt uns Energie zur Verzichtleistung und Aufopferung, befestigt unfre Standhaftigkeit im Leiden, und lehrt uns den Tod nicht fürchten.

VIII.

Vorzügliche Hülfsmittel für das Studium der Moralphilosophie.

I.

Die Grundbedingung alles zum Ziele führenden Studiums der Moralphilosophie ist Entwicklung des sittlichen Bewusstseyns mit Reinheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit. Durch diese Entwicklung wird es möglich, Nothwendigkeit, bestimmt durch Gesetze der moralischen Vernunft, von Bedürfnissen seines, auf Glückseligkeit gerichteten sinnlichen Begehrungsvermögens, mit Schärfe zu unterscheiden, und sich zu vollkommen deutlicher Vorstellung der praktischen Gesetzgebung der Vernunft zu erheben.

2.

Nächst dieser Entwicklung des sittlichen Bewusstseyns ist Beobachtung seines sinnlichen Begehrungsvermögens nach allen mannigfaltigen Richtungen, deren es fähig, von vorzüglicher Wichtigkeit.

3. Prak-

3.

Praktische Menschenkenntnis, erworben durch gesellschaftliches Leben, Umgang und Lektüre, vorzüglich Studium menschlicher Charaktere, Tugenden und Laster, Erforschung der Triebfedern menschlicher Handlungen, und ihrer, oft so verborgenen Folgen, unterstützen die Resultate der in den vorigen §. §. angegebenen Bedingungen einer glücklichen Beschäftigung mit der Moralphilosophie.

Wie zieht man vom geselligen Leben, und dem vertrauten Umgange mit Menschen den größten möglichen Gewinn für die Kenntnis unserer moralischen Natur?

Wie studirt man einen Charakter? Welche Einrichtung der Lektüre ist für die Kenntnis der sittlichen Natur des Menschen die zweckmäßigste?

Wie benutzt man in dieser Hinsicht die Werke der Dichter, vorzüglich der dramatischen?

4.

Bildung seiner eigenen moralischen Natur zur möglichst reinen und starken Tugend unterstützt das Studium der Moralphilosophie nicht wenig.

Heydenr. Prop. 2. Th.

Q

Wie

Inwiefern kann man sagen, daß der Tugendhafte fähiger sey, die moralische Natur des Menschen mit Wahrheit, Vollständigkeit und Bestimmtheit zu erforschen, als der Lasterhafte? Welchen Einfluss hat die Reinheit eigener Gesinnung auf die Reinheit der Theorie?

5.

Verhältnismäßige Vertrautheit mit allen übrigen Theilen der Philosophie ist für ein Studium der Moralphilosophie, welches zum Ziel führen soll, unumgänglich nöthig.

In welcher Hinsicht ist vorzüglich Kritick der reinen Vernunft, Kritick der Urtheilskraft, und theoretische Metaphysik nothwendig?

6.

Pragmatisches Studium der Geschichte der Moralphilosophie und ein gleiches Studium der Geschichte der Religion sind vorzügliche Hülfsmittel, wenn wir bereits die Theorie der moralischen Natur des Menschen hinlänglich gefaßt haben.

Warum ist es verkehrt, von der Geschichte auszugehen, wohl gar die Theorie aus ihr zu entwickeln?

Wel-

Welchen Einfluss hat die kritische Geschichte derer auf Offenbarung ruhenden Religionen auf das Studium der moralischen Natur des Menschen?

7.

Endlich ist auch noch ein kritisches Studium der moralischen Sprache der gebildetsten und ungebildetsten Nationen vorzüglich zu empfehlen.

S u p p l e m e n t a.

Zu denen im 1. B. S. 44. 45. angeführten Schriften über die Vereinigung unsrer strengen Verpflichtung durch das moralische Gesetz mit unsern rechtmäßigen Ansprüchen auf Glückseligkeit gehören noch:

Ch. G. Tilling Comm. de religionis natura, indole eiusque cum moribus nexu. Lips. 1790. 4.

E. Ungen. philosophische Briefe über das Prinzip und die ersten Grundsätze der sittlichreligiösen Erziehung, Leipz. 1794.

C o r r i g e n d a.

B. I. S. 46. c) lies statt „von Kant“ „bis auf unsere Zeiten.“

B. II. S. 31. 4. Z. v. o. „und wollen“ lies „und wollen wollen.“

— S. 60. Die Uebersicht des fünften Theiles sollte hier durch eine groſſe V bezeichnet, und S. 62 statt „Erster Abschnitt“ bloß ein A stehen.

— S. III. 10. Z. v. u. „in allen seinen Vermögen“ lies „in einigen seiner Vermögen.“

Inhalt.

I.

Vorrede, enthaltend Versuche einige der wichtigsten Einwürfe gegen die im dritten und vierten Abschnitte des ersten Theils entwickelten Prinzipien der Moralität zu heben. S. 3 — 62

V.

Erster Abschnitt.

Ueber die moralische Freyheit S. 62

I.

Von der Freyheit überhaupt S. 62 — 97

II.

Von dem Begriffe der moralischen Freyheit des Menschen S. 97 — 111

III.

Ueber die Möglichkeit der moralischen Freyheit im Menschen S. 111 — 126

IV.

Ueber die Wirklichkeit der moralischen Freyheit im Menschen S. 126 — 158

V.

Uebersicht der möglichen Theorien über die Freyheit S. 158 — 169

VI.

VI.

Folgen des Erweises der Freyheit in dem von mir
bestimmten Sinne S. 169 — 170

Zweyter Abschnitt.

Welches ist nach der Gesetzgebung der Vernunft
das höchste unbedingte Gut? S. 170 — 176

Dritter Abschnitt.

Welches ist die unbedingte Triebfeder, das morali-
sche Gesetz zu erfüllen, und nach dem höchsten
Gute zu streben S. 176 — 183

Vierter Abschnitt.

Wie vereinigen wir unsre strenge Verpflichtung durch
das moralische Gesetz mit unsern rechtmässigen
Ansprüchen auf Glückseligkeit S. 183 — 209

VI.

Entwurf des Systems der Moralphilosophie, und
der damit zusammenhängenden Wissenschaft der
Rechte S. 209 — 210

I.

Metaphysik der Sittlichkeit S. 210 — 217

II.

Angewandte Moralphilosophie S. 217 — 220

III.

III.

Uebergang zu der Wissenschaft der Rechte
S. 220 — 224

IV.

Wissenschaft der Rechte, Verhältniß derselben zu
der Wissenschaft der Pflichten S. 224 — 232

V.

Natürliches Staatsrecht S. 232 — 235

VI.

Verhältniß des Naturrechts zum allgemeinen Staats-
recht S. 235 — 237

VII.

Würde der Moralphilosophie S. 238 — 239

VIII.

Vorzügliche Hülfsmittel für das Studium der Mo-
ralphilosophie S. 240 — 243

VI.

Folgen des Erweises der Freyheit in dem von mir
bestimmten Sinne S. 169 — 170

Zweyter Abschnitt.

Welches ist nach der Gesetzgebung der Vernunft
das höchste unbedingte Gut? S. 170 — 176

Dritter Abschnitt.

Welches ist die unbedingte Triebfeder, das morali-
sche Gesetz zu erfüllen, und nach dem höchsten
Gute zu streben S. 176 — 183

Vierter Abschnitt.

Wie vereinigen wir unsre strenge Verpflichtung durch
das moralische Gesetz mit unsern rechtmässigen
Ansprüchen auf Glückseligkeit S. 183 — 209

VI.

Entwurf des Systems der Moralphilosophie, und
der damit zusammenhängenden Wissenschaft der
Rechte S. 209 — 210

I.

Metaphysik der Sittlichkeit S. 210 — 217

II.

Angewandte Moralphilosophie S. 217 — 220

III.

Heydenreich, Karl Heinrich

Karl Heinrich Heydenreichs ordentl. öffentl. Prof. der Philosophie in
Leipzig, Propaedeutick der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen
Vernunft
Bd.: 2

Leipzig (1794)

Ph.pr. 639 a-1/3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040842-1

VD18 80267645-001